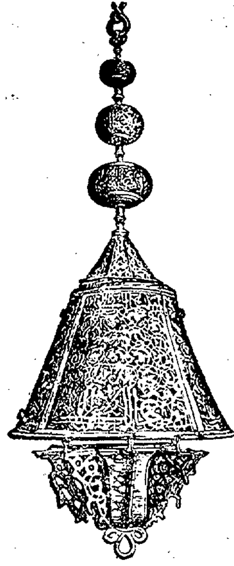
جمهورية مصر العربية – وزارة التعليم العالى – الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مجلة المعهد المصرى

للدراسات الإسلامية فى مدريد



عدد خاص

بالأبحاث التى ألقيت فى المؤتمر الدولى
بمناسبة العيد المئوى لميلاد طه حسين (١٨٨٩ – ١٩٨٩)
بالتعاون مع معهد التعاون مع العالم العربى بمدريد
جامعة غرناطة من ٥ الى ١٠ مارس ١٩٩٠

المجلد الرابع والعشرون مدريد ١٩٨٧ – ١٩٩٠

جمهورية مصر العربية – وزارة التعليم العالى – الادارة العامة للتمثيل الثقافى

مجلة المعهد المصرى

للدراسات الاسلامية فى مدريد

يصدرها المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد
رئيس التحرير : مدير المعهد

المجلد الرابع والعشرون مدريد ١٩٨٧ – ١٩٩٠

العنوان : Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid (España)

فهرس القسم العربي

صفحة

البحوث والنصوص

طبعت بمطبعة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى مدريد
١٩٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

يحتوى هذا العدد من مجلة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد على المحاضرات والدراسات والأبحاث التى قدمتها نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية والاسبانية المتخصصين فى الدراسات العربية والاسلامية والأندلسية فى المؤتمر الدولى « آفاق العلاقات الثقافية العربية والأوربية » (الماضى – الحاضر – المستقبل) فى الذكرى المئوية لميلاد د. طه حسين (١٨٨٩ – ١٩٨٩) الذى نظمه المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بالتعاون مع معهد التعاون مع العالم العربى وجامعة غرناطة فى قصر رئاسة جامعة غرناطة فى الفترة من ٥ الى ١٠ مارس سنة ١٩٩٠ فى اطار احتفالات مرور خمسمائة عام على اكتشاف الامريكيتين .

ولا شك أن تخصيص هذا المجلد للأعمال العلمية للمؤتمر هو تكريم للأديب ولعميد الفكر والأدب العربى الدكتور طه حسين الذى أثرى المكتبة العربية والأوربية بأدبه وبفكره المتميز والمتحرر وأضاف رصيدا هائلا من الموضوعات الهامة التى تتعلق بالدراسات العربية والاسلامية .

وقد دارت أغلبية تلك المساهمات العلمية فى المؤتمر حول قضايا ومشاكل هامة وعديدة تتعلق بشخصية د. طه حسين وفكره وأدبه وفلسفته وأصول التفكير عنده واسهاماته فى اللغة والأدب العربى وتأثيراته وتقييمه أيضا للشعر الجاهلى من خلال أعماله وانتاجه الوفير والمتعدد الذى جعل منه أديبا كبيرا ومفكرا حرا وناقدا خبيرا فتح للآداب العربى آفاقا عالمية استحق بجدارة أن يكون له عميدا .

وهذا المجلد الذى بين أيديكم الآن هو العدد الرابع والعشرون (١٩٨٧ – ١٩٩٠) خرج الى النور بعد أن تأخر اصدار المجلة واخراج هذا العدد ست

سنوات طويلة أى منذ عام ١٩٨٦ لظروف خارجة عن ارادتنا حالت دون اصدار المجلة فى الميقات المحدد لها ، وقد تفضل زميلى الأستاذ الدكتور أحمد مرسى مدير المعهد والمستشار الثقافى المصرى السابق بعد انتهاء عمله وقبل مغادرته مدريد فى أوائل سبتمبر ٩٢ ، بتجميع هذه النصوص المختارة لأعمـال هذا المؤتمر المشار اليه سابقا وهو جهد يحمد عليه .

ونحن نتقدم بالشكر العظيم لمعهد التعاون مع العالم العربى والهيئات الأخرى التى ساهمت فى انجاح هذا الملتقى الفكرى .

وبعد ، ونحن اذ نكرم طه حسين نكرم أنفسنا والعـالم العربى فقد كان طـه حسين بفكره التقدمى الذى كان سابقا لعصره هو أول من أضاء لنـا الطريق فى علاقتنـا الثقافية والعلمية والانسانية باسبانيـا حينما قام أثنـاء توليه وزارة التربية بانشاء هذا المعهد المصرى للدراسات الاسلامية فى سنة ١٩٥٠ ليجعل منه مؤسسة أكـاديمية وعلمية ، اذ أن هذه المؤسسة ليست الا ثمرة لفكره الثـاقب وتوجهه المثمر نحو اقـامة هذه العـلاقات الاسبانية العربية التى أصبحت الآن شجرة وارقة الظلال .

وختـاما ، نعد قراء مجلتنا بـأن نواصل بعون الله وبمعاونة أصدقائنـا من العلماء الاسبان والمصريين والعرب طبع أعداد المجلة واستكمال ما كان حقه أن يصدر منها خلال السنوات الماضية باذن الله وارادته .

ومن الله نأمل كل العون والتوفيق فى رسالتنا

والسلام عليكم ورحمة الله ؟

أ. د. جمال عبد الكريم

المستشار الثقـافى بسفارة جمهورية مصر العربية

ومدير المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد

العلاقـات بين الفكر الفلسفى الاسلامى

وبين الفكر الفلسفى الاوروبى فى العصور الوسطى والحديثـة

هذه دراسة موجزة ، ومن وجهـات نظر عامـة ، حول العلاقـات بين الفكر الفلسفى الاسلامى وبين الفكر الفلسفى الاوروبى فى العصور الوسطى والحديثة . والواقع أن فى هذا الموضوع ، فى نقط ومن جوانب معينة ، دراسات متخصصة لعلماء كبار ، سواء فى مجال الفكر العلمى أو الفلسفى ، لكنى أحب أن أتناول الموضوع أولا من الناحية التاريخية بكل ايجاز ، ثم أشير الى بعض التفـاصيل حول تطور العلاقة بين الفكر الاسلامى والاوروبى ، وقد يكون فى سياق الكـلام اشارات لامكان دراسات يقوم بها الباحثون الناشئون .

وتحسن الاشارة الى أن حيـاة الفكر فى الشرق والغرب ، وفى مجال الحيـاة الروحية والثقـافية قامت على أساس الهدايـات الآلهية والايمان الذى أشرقت أنواره فى الشرق ، ثم امتدت الى الغرب ، كما حملتها الديانـات المنزلـة الثلاثة بعقيدتها وشرائعها وأخلاقياتها وآدابها ، ولا يمكن أن يتصور أحد كيف كان يمكن أن تصبح حياة الشرق بوجه عام ، والشرق العربى — الاسلامى بوجه خاص ، وكذلك حياة الغرب الاوروبى ، لولا الدين الذى جاء من عند الله وأظل الحيـاة الانسانية ، ولا تزال آثارة باقية فى العقول والقلوب والحياة ، رغم تغير الظروف .

والعلاقة بين الحضارة العربية وبين الحضارة الاوروبية فى العصور الوسطى والحديثة ، بل المعاصرة ، هى ، من حيث الجوهر ورغم أنواع الصراع ، علاقة فكر وعلم وفلسفة وثقـافة انسانية روحانية — عقلية ، اقترنت بتبليـغ رسالة الاسلام التى جاءت تصدق الرسالتين السابقتين ، فتشهد لهما من جهة وتكمل وتفصل وتصحح من جهة أخرى . ثم انها جاءت فى الوقت نفسه تبنى الايمان على العلم واستعمال العقل ، وتوضح كذلك معنى وجود الانسان على الارض ، وهو عمران الدنيا بالحق والعدل وتأكيد كرامة الانسان وحقوقه على أساس ما فيه من نفحة الهيه (مثلا الحجر/٢٩) .

ومن أجمل وأعظم ما يسعد الناظر فى تاريخ الفكر ذلك الاتصال الذى لا ينقطع فى حياة الفكر البشرى ، تحمله عقول عظيمة تعشقت البحث عن الحقيقة وتقديمها للأجيـال .

وأفكار الأمم وفلسفاتها كثيرة ومتنوعة ، وهناك فكر عظيم بقى فى دائرته القريبة الى حد كبير كالفكر الهندى والصينى ، ربما لأنه لم تكن هناك ضرورة ولا مجال لحركة الفكر ، وهناك فكر عظيم متحرك مثل الفكر اليونانى الذى كانت له شبه رسالة انسانية ، وفكر عظيم متحرك بحكم أن له رسالة عامة شاملة كالفكر المسيحى والفكر الاسلامى .

ومن اللقاءات الكبرى فى تاريخ الفكر ذلك الذى كان بين الفكر اليونانى وبين الفكر الاسلامى ، بحكم أن الاسلام لم يكن مجرد عقيدة ، بل كان نظاما كاملا فى الدين والفكر والحياة ، وكذلك اللقاء بين الفكر الاسلامى والفكر الاوروبى فى العصور الوسطى والحديثة ، وهو لقاء بدأ ، ولم ينقطع ، وكان فيه تفاعل كبير ، مداره البحث عن الحقيقة فى كل مجالاتها ، خصوصا فى ميادين حقائق الايمان التى أدى البحث فيها الى الدخول فى ميادين العلم والفلسفة والمعرفة التى تمس الانسان .

وقد كان الانسان بفطرته يبحث عن الحقيقة ، استجابة لطموح طبيعى فى عقله من جهة ، واجتهادا فى فهم حقائق الايمان التى جاءت من عند الله من جهة أخرى، واذا كان مجرد البحث عن الحقيقة يرفع قدر الانسان بما له من متحة العقل ، فان البحث فى حقائق الايمان يتخذ ، الى جانب ذلك ، صبغة عظيمة تجعل للبحث نوعا من القداسة يكتسبها من قداسة الحقائق الكبرى التى علمها الله تعالى للانسان لكن يعقلها ويوجه حياته فى الفكر والعمل ، فيفصل ويبرهن ويطبق ويصل الى كل ما يؤهله له عقله فى حياة العلم والفلسفة ونظم الحياة .

وقد انطلق الفكر من الشرق الى الغرب تيارا روحانيا حملته الأديان المنزلة كما تقدم القول ، وخصوصا المسيحية والاسلام ، ثم انطلق من الغرب الى المشرق تيارا من القوة عبر عنه الشاعر الألمانى فريدريخ ريكرت Friedrich Rückert (ت ١٨٦٦ م) بقوله :

قد شاهدت كيف أنه من الشرق	Ich sah wie vom Orient
جاء تيار متدفق من النور	Ein Lichtstrom kam geflossen
وكيف أنه فى مقابل ذلك	Und wiederum vom Occident
انطلق من المغرب تيار من القوة	Ein Mechtstrom hergeschossen

وفى أثناء ذلك ورغم تعارض هذين الاتجاهين ، كان الفكر يأخذ مجراه بين الشرق والغرب ، ومنذ أكثر من قرنين نجد تيارا من الحضارة والثقافة يسير من الغرب الى الشرق ، ومهما قيل ومهما حدث ، فان روحانية الايمان ، ومعها روحانية الفكر ، هىء التى يجب أن تظل تجرى بين الشرق والغرب ، وخصوصا وقد أصبح العالم يقف موقفا جديدا ، ويتطلع الى مستقبل يتمنى كل مفكر أن يكون

مستقبل الانسانية الموحدة فى ظل الايمان والحق والعدل ، على هذا الكوكب المتميز الذى اقتضب الارادة العليا أن يكون مملكة الانسان ، ينشىء عليها حضارته الذاتية التى يبدعها فى ضوء عقله وضميره وكل القيم الايمانية والانسانية الكبرى التى قام عليها نظام الحياة .

الفكر اليونانى : والاسلام

نشأ الفكر وازدهر فى الشرق القديم ، وكان فى الغالب حول الدين ، ثم اتخذ صبغة جديدة عند اليونان ، حيث برزت فكرة حقيقة يبحث عنها العقل الانسانى ، ويلتمسها فى نظام الطبيعة ، وفى نفسه ، وفيما وراء ذلك ، وعاش الفكر اليونانى عمره المقدر له ، وترك للأجيال تراثا كان ثمرة عقلية رائعة ، بمقدار ما فى قدرة الانسان على معرفة الحقيقة ، حتى اذا أوشك ذلك الفكر أن يذوب فى غيره ، وأن ينطفىء سراجه ، جاء الاسلام يعظم العلم ويحض على استعمال العقل ، ويقيم الايمان على النظر فى هذا الكون ، كما يقيم نظام الحياة على كل ما يمكن أن يسخره الانسان من قوى الطبيعة ويستخدمه لمصالح حياته . ولما كان الحق والعلم الحق مدار القرآن فى كل مجالات الفكر ، فانه لما تهيأت الظروف بعد الاستقرار الاول للدولة وعرف المسلمون علوم الامم وفلسفاتها ، فانهم نقلوها الى لغتهم ، وبدأ المفكرون الاسلاميون بالدراسة والفهم والنقد لذلك التراث ، واستطاعوا أن يجددوا المعرفة وأن يبدعوا ويقدموا للانسانية ثمرات رائعة تعلمت منها الأمم فى الشرق والغرب .

وكان المفكرون الأوروبيون أكبر من عنى بالفكر العربى – الاسلامى ودراسته والاستفادة منه ، وكما أنه مما يشرف الفكر المسلم أنه اقتنى المعرفة وتعلم من السابقين ، فانه يشرف الفكر المسيحى أنه بدأ يدرس علوم العرب وفلسفتهم ويستفيد منها ، وهى كانت قد اشتملت على التجربة اليونانية مضافا اليها ابداعات علماء الاسلام وفلاسفته ، وذلك قبل معرفة الغرب بالفلسفة والعلم أخذا من المصادر اليونانية .

وبحكم الموقع التاريخى للفكر الاسلامى بين الفكر القديم ، خصوصا اليونانى، والهندى . الى حد ما ، وبين الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى ، وكذلك بحكم موقع الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى بين الفكر الاسلامى وبين الفكر الحديث ، فان دراسة كل من الطرفين تقتضى الدراسة المقارنة ، لكى يتبين ما فى كل منهما من مميزات خاصة ، ولكى يمكن الفهم والتقدير الصحيح .

وكثير من الآراء والمفهومات والمسائل فى مجال الفكر بمعناه الواسع عند المسلمين لا يمكن أن تفهم الا بعد معرفة الفكر اليونانى ، وكذلك لا يمكن فهم

الكثير مما فى الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى والحديثة الا مع المعرفة بالفكر الاسلامى .

وعلى سبيل المثال فانه لا يمكن تقدير تصور الكندى أول فلاسفة الاسلام (ت حوالى ٢٥٢ – ٨٦٦ م) لهذا العالم ومصدر وجوده الا مع مواجهة ومقارنة بتصور كبار فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو ، وكذلك لا يمكن فهم تصور الفارابى (ت ٣٣٩ هـ – ٩٥٠ م) ، للعالم الا مع المقارنة بمذهب الفيض Emanation الذى ظهر فى العصر اليونانى المتأخر .

ثم انه لا يمكن فهم مسائل كثيرة من « علم أصول العقائد الاسلامى » ، أى « علم الكلام » الا بعد معرفة جيدة ومقارنة بين مذاهب متكلمى الاسلام ومذاهب فلاسفة اليونان ، وكذلك لا يمكن فهم نقد علماء العقائد فى العصور الوسطى الاوروبية لمذهب أرسطو دون الرجوع الى كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، ولا الفهم الحقيقى لمذهب القديس توماس الأكوينى Thomas d'Aquin (ت ١٢٧٤ م) ، وهو أكبر علماء العقائد المسيحية ، دون معرفة بفلسفة ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ – ١٠٣٧ م) ، وابن رشد (ت ٥٩٥ هـ – ١١٩٨ م) وكذلك مذاهب متكلمى الاسلام .

ثم اذا كان مؤرخ الفلسفة الأوروبية يدرس مذهب الشك المنهجى عند ديكارت Descartes (ت ١٦٥٠ م) مع اشارة الى فلسفة القديس أوغسطين Augustinus (ت ٤٣٠ م) ، رغم بعد ما بينهما بقرون ، فكيف يصح لمن يريد دراسة الفكر الفلسفى فى علاقاته الشاملة أن تفوته المقارنة بين الغزالى وديكارت ، وقد كانت كتب الغزالى ، مثل كتاب « المنقذ من الضلال » وكتاب « التهافت » وكتب أخرى له موجودة فى ترجمتها اللاتينية ، وكانت كتبه الأخرى معروفة ، يقرؤها الذين يعرفون العربية من علماء العقائد .

بل ان الدراسة لمذهب « الجواهر المنفردة » Monadologie عند الفيلسوف الألمانى ليبنز Leibniz (ت ١٧١٦ م) ، تقتضى المقارنة بمذهب الجوهر الفرد عند متكلمى الاسلام ، وكذلك يمكن دراسة ثورة الفيلسوف الألمانى كنت Kant (ت ١٨٠٤ م) على الميتافيزيقا فى كتابه نقد العقل المحض Critique der Reinen Vernunft مع الاشارة الكافية لثورة الغزالى على الميتافيزيقا اليونانية ، وهذا ما قد تناوله بعض الباحثين المحدثين بالدراسة الدقيقة .

على أنه ليس هناك أى داع لأن يفتخر مؤرخ الفكر الاسلامى بابداعات المسلمين ، ولا أن يبالغ مؤرخ الفكر اليونانى فى أحكام من نوع قول رينان Ernest Renan (ت ١٨٩٢ م) عن الفلسفة الاسلامية وانها عبارة عن « الفلسفة اليونانية باللغة العربية » ، ولقد كان حكم رينان مبنيا على تصورات عامة للكون والانسان ظهرت عند اليونان ، ثم استمرت قرونا عند فلاسفة الاسلام

وفلاسفة أوروبا . ولم يكن بين يدى الفيلسوف الفرنسى الا عدد محدود من المراجع ، هذا الى أنه لم يدرك الفوارق بين اليونان والاسلاميين فى مفهوم التفلسف وعلاقات الفلسفة بغيرها فى الاسلام ولم يلاحظ أيضا تغير المفهومات التى وراء المصطلحات .

بداية وعودة اليها :

بدأت العلاقات العربية الأوروبية منذ دخول العرب الى اسبانيا يحملون الرسالة الالهية النهائية ، واستمرت العلاقات قرونا كثيرة فى حضارة عظيمة حملتها الروح العربية – الاسبانية .

ومع أن قرونا كثيرة فصلت بين الوجود الاسلامى والوجود الأوروبى المسيحى فى الأرض الاسبانية الا أن الحضارة المشتركة أشرقت على أوروبا ، وعلى أساسها قامت نهضتها منذ العصور الوسطى الى بدايات العصور الحديثة ، وكذلك بقيت آثارها المادية الرائعة وملامحها فى كثير من الأمور الانسانية المميزة ، بحيث أنه لما جاءت ظروف جديدة ظهرت الجهود الكبيرة لاحياء الدراسات العربية على يد علماء اسبان كبار ، ثم تهيأت الظروف لاستئناف العلاقات من جديد ، مع الانفتاح فى حياة الفكر والثقافة ، وهذه المناسبة التى تجمعنا هى النتيجة للعلاقات الثقافية التاريخية التى توثقت من جديد بين الأمة العربية والأمة الاسبانية .

وهنا ، يسعدنى أن أوجه التحية الى تلك العقول والهمم الكبيرة التى مهدت لاستئناف العلاقات من جديد الى أن تحقق هذا اللقاء ، أعنى تلك العناية والرعاية من جانب الاسبانى العظيم الجنرال فرانكو Francisco Franco وما أعرب عنه من المحبة للعالم العربى الذى حمل له التقدير ووقف الى جانبه فى تحرير اسبانيا من سيطرة ايديولوجية ونظام حياة غريب عن روحها وتراثها الحضارى، وقاد معركته وانتصر ، بعد جهاد عظيم ، فحقق منذ خمسين عاما ما قد بدأ يتحقق هذه الأيام فى شرق أوروبا ، كما يسعدنى أن أحيى ذكرى استاذنا العظيم طه حسين وأن أحيى تلميذه الكبير جارثيا جومث García Gómez ورجال السياسة والثقافة فى عام ١٩٥٠ الذين ساهموا جميعا بجهودهم الرسمية فى انشاء هذا المعهد الذى نلتقى فيه .

وانى أحمد الله أن أسعدنى الحظ بأن أعيش كل تلك الأحداث منذ عام ١٩٣٦ وأن أظل على صلة باسبانيا أحمل لها أجمل الذكريات ، وأن أستطيع التحدث فى هذا المعهد الذى شهدت افتتاحه ، وتلتقى فيه كل هذه العقول لتؤكد العلاقات الخصبة الرائعة بين العالم العربى وأوروبا ، وتفتح المجال لتعاون جديد أكثر خصبا وثمرات ، ان شاء الله ، بفضل الظروف الجديدة التى تعم العالم العربى

والأوروبى ، وتهيىء المجال للعمل ، تحقيقا للأهداف الثقافية المنشودة ، فى تفهم لأعظم مـا يوثق العلاقـات بين الأمم ، وهو الفـكر الذى ينشـد الحق والخير للانسانية .

مع أن امتداد الفتح العربى توقف على الأرض الفرنسية بعد موقعة توربواتييه Tours-Poitier (عام ١١٤ هـ-٧٣٢ م) بانتصار شارل مارتل Charles Martel على الجيوش العربية ، الا أن الوجود العربى بقى تأثيره هناك مدة طويلة ، ثم انه من المؤكد أن الفرنجة لم يغفلوا عن تتبع الأحوال فى اسبانيا والعالم العربى ، الى أن جاء الامبراطور شارلمـان Charlemagne الذى أهتم بالثقـافة ، فـازداد الاهتمام بمعرفة العـالم العربى . ويستطيع المؤرخ أن يصدق بوجود العلاقة بين العـالم الأوروبى وبين العـالم العربى ، لأن الامبراطور كـان على علم بالحيـاة الفكرية والحضارية فى اسبـانيا وفى المشرق بوجه عام ، حيث بـدأت حركة الفكر تسير بخطى سريعة ، فلما أراد شارلمان ، وهو المؤسس والباعث للحركة الثقافية فى أوروبا أن يصلح أحوال امبراطوريته ، بدأ بمحاربة الجهل الذى كان مخيما على العقول ، ففتح المدارس واستحضر لها الأساتذة من ايطاليا وانجلترا ، وكانت معه مدرسة متنقلة ، والتاريخ قد سجل وجود مراسلات وسفارات بينه وبين الرشيد الخليفة العباسى (ت ١٩٣ هـ - ٨٠٩ م) كما كان بينهما تبادل الهدايا .

مستوى الثقـافة فى الشرق والغرب

لو نظرنا فى الغرب لم نجد حتى نهاية القرن الثامن الميلادى شيئا جديدا يستحق الذكر ، ومعارف عالم مثل الكوين Alcuin (ت ٨٠٤ م) ، صديق شارلمان وأكبر ممثل للنهضة الفكرية فى عصره ، لم تتجاوز - كما يقول مؤرخو الفكر الأوروبى فى العصر الوسيط ، أمثـال الفيلسوف الفرنسى جيلسون Etiènne Gilson ما كان يدرس مما يسمى « الفنون السبعة » التى تتألف من « المجموعة الثلاثية » Trivium (النحو ، الخطابة ، الجدل) والمجموعة الرباعية Quadrivium (الحساب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى) ، كما أنه من حيث الأفكار الفلسفية لم يكن يتجاوز الاقتباس من القديس أوغسطين Augustinus (ت ٤٣٠ م) ، وكل مصنفات الكوين عبـارة عن جمع ، وكذلك كانت مصنفات تلاميذه عبـارة عن ثقـافة عامة .

وأكبر ممثـل للفكر فى القرن التـاسع هو ايريجين Jean Scott Erigène (ت ٨٧٧ م) الذى أدخل فى فلسفة العصور الوسطى مذهب الفيض المستمد من مؤلفـات ديونيسيوس الاريوباجى Dionysius Aeropagita وجـاء يتصور للطبيعة فى ضوء فكرة صدور الموجودات عن مبدئها ثم رجوعها اليه ، مع خلط بين الاله والعالم وغموض فكرة الألوهية أو المبدأ .

وكـان اريجين معـاصرا لأبى يوسف يعقـوب بن اسحاق الكندى فى بغـداد (ت ٢٥٢ هـ - ٨٦٦ م) ، ولو أردنا المقارنة بين أفكار هذين المفكرين ومصنفاتهما لتبين لنا الفرق الهائل من حيث كمية المصنفات وشمولها وتنوعها ، لأن مؤلفات فيلسوف العرب بلغت أكثر من مائتين ، ما بين رسالة قصيرة وكتاب ، استوعبت جملة الفكر اليونانى وغيره من العلوم التى نقلت الى اللغة العربية فى ذلك العصر، وانشأ فلسفة اسلامية متميزة وله اضافات علمية جديدة .

وقـد اشتهر ايريجين بـالرد على مفـكر يسمى جوتشالك Gotteschalk كان يذهب الى أن بنى آدم قد قدر لهم منذ الأزل اما النجاة أو الهلاك ، السعادة أو الشقاء ، وربما بدأ هذا الرأى عجيبا فى العالم النصرانى فى ذلك الوقت .

فاذا وصلنا الى القرن العاشر الميلادى وجدناه عصر اضطراب وحروب وتدهور الا فى النصف الثـانى حيث يبرز شخص ذكى طموح هو جيربير Gerbert of Aurillac (ت ١٠٠٣ م) فاتجهت همته لتحصيل المعرفة من مصادرها الغزيرة، وارتحل الى اسبانيا ، وقضى هناك ثلاث سنوات يدرس العلوم العربية ، وترك رسالة فى الهندسة وكتابا عن الاسطرلاب Astrolabio ثم تقلد المنصب البابوى باسم سلفستر الثانى Sylvestre II ، وكان يسمى «البابا المتفلسف» ، وقد جمع بين الدراسة الأدبية ومحبة الدراسة الفلسفية والعلمية ، ويذكر أنه كان اذا طلب أحد منه خدمة أداها له فى مقابـل أن ينسخ مخطوطا ما ويرسله اليه ، وكان له مبعثون يجوبون البلاد على نفقته بحثا عن المخطوطات .

ومع أننا لا نعرف شيئا يذكر عن آرائه فى الفلسفة ، لكن تلميذه فولبير Fulbert (ت ١٠٢٨ م) كـان يقول بأنه يجب اخضاع العقـل لأسرار العقيدة ونصوص الوحى ، لكن تلميذ فولبير وهو بيرنجير Berenger de Tours (ت ١٠٨٨ م) كان يرى أنه لابد من استخدام العقل فى بيان حقائق الدين ، وأن العقل والجدل بالمنطق هما أكبر الوسائل لكشف الحقيقة ، وقد أدى به تمسكه باستعمال المنطق والجـدل الى انكـار عقيدة الحضور الحقيقى للمسيح عنـد تنـاول القربـان Transsubstanciation ، فـادى ذلك الى رد فعـل ضد الفلسفة جملـة ، وخصوصا من جانب بطرس الدميانى Petrus Damiani (ت ١٠٧٢ م) الـذى ذهب يؤكد أن الدين فوق العقل وقوانينه ، وأن الفلسفة يجب أن تخضع للدين ، وأن ارادة الله هى وحدها التى تعين ما هو خير وما هو شر .

وهذه مواقف لها شبيه عند متكلمى الاسلام فى ذلك العصر .

وفى القرن الحادى عشر نجد رجلا يسمى قسطنطين الافريقى Constantinus Africanus يقـوم بترجمة بعض كتب العرب ، خصوصا كتب الطب (مثـل كتاب على بن عبـاس المجوسى وكتـاب ابن الجزار) وبعض النصوص الفلسفية

لاسحــاق بن سلمون الاسرائلى (ت ٩٥٥ م) . وقــد عاش قسطنطين فى صقلية وجنوب ايطاليا ، وتوفى حوالى ١٠٧٨ م ، وبعض الباحثين يفترض أنه قيراوانى الأصل ، وهذا افتراض له ما يبرره .

أمــا أبرز مفكر بعد ذلك فهو آنسلم Anselm رئيس أساقفــة كنــتربرى فى بريطانيا (ت ١١٠٩ م) ، وكان مفكرا نافذ الفكر الى درجة مدهشة ، وقد كان يرى أن المعرفة الانسانية لها مصدران : الايمــان ، يقصد الوحى ، ثم العقــل ، فالوحى يعطى للانسان الحقيقة ، وعلى الانسان أن يفهمها ، وعلى هذا كان يرى وجوب تقديم الوحى والايمان به على العقل واستعماله ، بمعنى أن يؤمن الانسان أولا بالعقائد وبعد ذلك يجتهد فى فهمها واثباتها بالعقل ، وقد اشتهرت عباراته فى ذلك ، مثل قوله : « انى لا أحاول أن أعقل (أفهم) ، وانما أومن لكى أعقــل (أفهم)

Neque enim quaero intelligere ut credam,
sed credo ut intelligam.

وكان آنسلم معاصرا للامــام الغزالى (ت ٥٠٥ هـ — ١١١١ م) ، وله أدلــة وعبــارات تشبه ما عند المفكرين الاسلاميين ، والانسان يندهش عنــد ما يلاحظ كيف يتشابه التفكير وتلتقى العقول ، دون أن يكون هناك امكان مؤكد للاتصال ، ولنذكر على سبيل المثــال أحد أدلة آنسلم على وجود الله ، ثم نذكر ما يشبهه عند مفكرى الاسلام .

ينظر آنسلم الى هذه الكائنات التى نشاهدها ويقول ، على حد عبارة الاستاذ جيسون Gilson ، انا نرى الأشياء متفاوتة فى الكمال ، وكل ما يملك الكمال على تفاوت ، فانه يكتسبه من المشاركة فى الكمــال المطلق ، ويجوز أن يكون هذا الرأى راجعا الى طريقة أفلاطون . (مشاركة الجزئيات فى مثالها) .

والآن فلنقرأ ما يقوله أحد المفكرين الاسلاميين ، وهو المطهر بن طاهر المقدسى (ت ٣٤٠ هـ — ٩٥٠ م) فى كتابه « البدء والتاريخ » .

« ومن الدليل على اثبــات البــارىء سبحانه تفــاضل الخلق فى الدرجات والطبــاع والهمم والصور والأخلاق ، وتمــايز الأشخاص والأنــواع من أجناس الحيوان والنبــات ، فلو أنها مكونة بالطبــاع (يقصد بفعل طبيعة تفعل على نحو ثابت فعلا من نوع ومقدار واحد) لاستوت أحوالها ، ولم يوجد فيها ناقص ولا متأخر عن درجة صاحبه . فلما وجدنا الأمر بخلاف ذلك علمنا أن مدبرا دبرها ومرتبا رتبها ، وهو البارىء سبحانه » .

ومن جهة أخرى نجد شبها بين آنسلم — الذى ولد قبل الغزالى بنحو من ٢٥ سنة وتوفى قبله بسنتين ، وبين الغزالى فى موقف المفكر من مشكلة استعمال العقل أو الأخذ بظاهر النصوص . يقول آنسلم : ان عدم تقديم الايمان . بعقائد الدين

(يقصد الوحى) والابتداء بالبحث العقلى ، كما يفعل أصحاب الجدل ، يقصد الذين يستعملون العقل فى البحث الدينى ، غرور ، وان قبول الوحى دون تفهم بالعقل بعد القبول ، كما يفعل خصوم الجدل ، اهمال ، ويجب تجنب طرفى النقيضين .

لنقرأ ما يقوله الغزالى « من ظن من الحشوية (يقصد الذين يأخذون بظاهر الألفاظ حتى وقعوا فى التشبيه للإله) وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر فرأيهم يدل على ضعف العقول وقلة البصائر ، ومن تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة فى تصرف العقل ، حتى صادموا به قواطع الشرع ، انما نشأ ذلك عندهم من خبث الضمائر ، فميل أولئك الى التفريط ، وميل هؤلاء الى الافراط ، والواجب فى قواعد ملازمة الاقتصاد ، وكلا طرفى قصد الأمور ذميم » .

وفيما يتعلق برؤية الله فى الآخرة يرى انسلم أنه يوجد بين الايمان فى الدنيا وبين رؤية الله التى تسعد الانسان ، ونحن نتمناها جميعا ، يوجد فى الدنيا شيء متوسط وهو فهم أو تعقل الايمان بالعقل .

أما الغزالى فان تفكيره ، فيما يتعلق بمعنى رؤية الله تعالى فى الآخرة ، ينطلق من أنه كما أن وجود الأجسام يدرك بالحس فان وجود ما ليس جسما يدرك بالعقل والله تعالى منزه عن أن يرى كما ترى الأجسام . ولما كان وجود الله تعالى معلوما لنا فى الدنيا بمعنى « نوع ادراك لا تخيل فيه » ، أى أنه فى رأى حجة الاسلام تعقل خالص ، فاننا نطلب بطبيعتنا مزيد استكمال فى علمنا به ، وفى الآخرة سينكشف غطاء الحجب عن عقول الأبرار ، فيمكن أن نعلم وجود الله تعالىعلما ترتفع درجته عن علمنا فى الدنيا بمقدار ما ترتفع درجة رؤيتنا للشيء عن تخلينا لوجوده . ومعنى هذا أنه توجد معرفة هى تخيل ، وعلم لا تخيل فيه ، وعلم أعلى هو ادراك عقلى محض ، وهو ما يسمى رؤية الله أو مشاهدته فى الآخرة، فعلمنا بالله فى الدنيا هو ذلك العلم الاوسط .

ومنذ القرن الحادى عشر بدأ الرهبان فى دير مونتى كاسينو Monte Cassino يترجمون الكتب عن العربية ، الى جانب ما كان يترجم فى صقلية ، ولما جاء القرن الثانى عشر استمرت الترجمة على يد رهبان مثل Adelhard of Bath (الربع الاول من القرن الثانى عشر) وكان من طراز Gerbert of Aurillac فارتحل الى ايطاليا وصقلية واسبانيا واليونان ومصر ، وقد تعلم العربية ، وترجم كتبا رياضية وفلكية ، وكتبه هو فى علوم النبات والحيوان وآثار الجو والفلك مبنية على العلم العربى .

ثم جاء العامل الحاسم وتأثيره فى الفكر الاوروبى وهو انشاء معهد للترجمة فى طليطلة ، أسسه « دون رايموندو » Don Raymundo وكان فيه مترجمون كبار ولهم مساعدون ، وفيه ترجمت كتب لا يمكن حصرها ، ومنها « احصاء

العلوم » للفارابى ، و « آلهيات كتاب الشفاء » لابن سينا ، وكتاب « القانون » له أيضا ، وكتاب « المناظر » لابن الهيثم ، و « مقاصد الفلاسفة » للغزالى ، كما ترجمت كتب لعلماء اليهود مثل « ينبوع الحياة » لابن جبرول (ت ١٠٧٠ م) .
وفى هذا القرن نجد نزعات مختلفة ، تظهر وتتمايز فيما بينها ، بين ماديين ينكرون بقاء النفس ، وقائلين بوحدة الوجود ، وصوفية ...

أما فى القرن الثالث عشر فنجد أنفسنا فى قرن انشاء الجامعات ، وهو قرن الترجمة عن اليونانية ، الى جانب ما قد سبق من ترجمة عن العربية ، قبل ذلك بكثير ، وقد بقى المكان الاول فى الجامعات الجديدة لكتب العرب التى اشتملت على الفكر اليونانى مع شرحه والاضافة اليه ، كما تقدم القول .

وبعد أن كانت الترجمة على نطاق واسع فى اسبانيا انتشرت الى غيرها ، فى جامعات السوربون التى أنشئت عام ١٢٥٣ م ثم فى جامعة أكسفورد التى أنشئت بعد ذلك وكان من أساتذتها Robert Grosseteste الذى كان يترجم عن اليونانية ، والى جانب ذلك كان هناك مركز للترجمة فى البلاط البابوى ، وفى القسطنطينية ، وفى بلاط مملكة نابولى ، وفى باليرمو فى جزيرة صقلية على عهد الامبراطور فريدريك الثانى Frederick II (ت ١٢٥٠ م) وهناك كانت الترجمة عن العربية وعن اليونانية ، ومن باليرمو انتشرت الثقافة العربية الاسلامية الى مدن ايطاليا ، ولا يزال فريدريك وعصره وتأثيره يحتاج الى الدراسة .

ويجب أن يسجل المؤرخ تلك الحركة الرائعة والجهد الهائل الذى قام به رهبان جشموا أنفسهم مشقة تعلم اللغة العربية ، وفى هذه الفترة ترجمت كتب ابن رشد على يد ميخائيل الاسكتلندى Michael the Scottish ، وترجم كتاب « دلالة الحائرين » لابن ميمون (ت ١٢٠٤ م) ، وكان لهذا الكتاب تأثيره الكبير فى تعريف الغرب بعناصر كثيرة من الفكر العربى الاسلامى .

وقد نتج عن اتساع نطاق الترجمة وشمولها ظهور اتجاهات جديدة وآراء تدل على الدراسة والانتفاع الكبير بما تضمنته كتب العرب ، وقد انتفع علماء العقائد فى أبحاثهم بالفكر العربى – الاسلامى ، كما أنهم اعتمدوا على نقد المفكرين الاسلاميين للفلسفة اليونانية ، وأمكنهم تثبيت العقائد فى مواجهة كل الآراء الفلسفية التى تخالف أصول عقائد الأديان المنزلة .

رهبان وعلماء كبار

كان القرن الثالث عشر قرن مفكرين من الرهبان الذين عكفوا على دراسة الفكر العربى – الاسلامى ، منهم الأسقف الفرنسى Guillaume D'Auvergne

(ت ١٢٤٩ م) الذى عرف كتب العلم والفلسفة فى الاسلام ، وعرف القرآن ، ووقف من الفكر اليونانى موقف النقد الذى وقفه الغزالى .

والراهب والاستاذ الانجليزى Alexandre of Hales (ت ١٢٤٥ م) الذى وقف الموقف نفسه مع نزعة أوغسطينية والراهب الاستاذ الايطالى Bonaventura (ت ١٢٧٤ م) الذى كانت له ، الى جانب الروح نفسها ، نزعات صوفية . والراهب الألمانى البرت الأكبر Albertus Magnus (ت ١٢٨٠ م) الذى شرح فلسفة أرسطو على طريقة ابن سينا ، وذهب فيما يتعلق بالقول بقدم العالم الى أن الأدلة على القدم وعلى الحدوث متكافئة .

وكان أهم ممثلى العلم التجريبى هم الانجليز الذين عرفوا كتب العلم العربى مثل Robert Grosseteste الذى تقدم ذكره ، وكان يرى فى كتاب « المناظر » لابن الهيثم مثلا يتحدى فى البحث ، وعنده أن الرياضيات هى وحدها المنهج الذى يفسر لنا الظاهرات الطبيعية ، وبعده روجر بيكون Roger Bacon (ت ١٢٩٤ م) الذى أعجب بابن سينا ومنهجه العلمى .

توماس الاكوينى

لكن القرن الثالث عشر هو قرن القديس توماس الاكوينى الذى قاد الفكر الاعتقادى ، مع دراسة للفلسفة اليونانية كما عرفها ابن سينا وابن رشد ، والمام واضح بمذاهب « المتكلمين » ، وهو قد تعلم فى شبابه فى المعهد الذى أنشأه فريدريك الثانى فى مدينة نابولى ، وكل ذلك ظاهر فى مؤلفاته .

والمقام لا يتسع لذكر آرائه الكثيرة التى جعلت له مكانا عظيما فى المسيحية ، وهى تشتمل على كثير من عناصر الفكر الاسلامى ، فمن ذلك على سبيل المثال قوله بأن صفات الله تعالى انما تتمايز فيما بينهما تمايزا ذهنيا ، وأن رؤية الله فى الآخرة ممكنة من جهة أن الانسان كائن عاقل يدرك مطلق الوجود ، لكن لا بد فى ذلك من مدد فوق العادة ، وعنده أن حدوث العالم انما نعرفه من جهة الوحى ، وأن الخلق عبارة عن تعلق المخلوق بعلته بصرف النظر عن الزمان .

وقد لاحظ الراهب الاسبانى العلامة بلاثيوس أن القرن الثالث عشر ، وكذلك الفكر الدينى والمؤلفات التى ظهرت فيه ، بما فى ذلك مؤلفات القديس توماس والمؤلفات العديدة التى ظهرت حول التوحيد بعنوان «الاله الواحد» De Deo Uno لها ملامح جديدة ليس لها مقدمات فى القرن الثانى عشر ، من حيث الطريقة والبراهين والمسائل وترتيبها .

وكان المشهور أن كتب الفلاسفة الاسلاميين هى التى كانت وحدها أمام مفكرى القرن الثالث عشر . لكن مؤلفات القديس توماس تدل على معرفة بمؤلفات المسلمين

فى علوم العقائد وان كان الرهبان لم يترجموها الى اللغة اللاتينية ، لأسباب غنية عن البيان . وكتب العقائد فى الاسلام تشرح العقائد بأدلتها ، وترد على المخالفين بالدليل والبرهان ، وتشتمل على كثير من العناصر التى كان لا بد من دراستها ، نظرا لاتصالها بالعقائد .

وقد كان علماء العقائد المسيحيون ، هم والمفكرون المؤمنون فى العصور الاوروبية الحديثة ، ذوى علم واسع واطلاع كبير ، شأنهم شأن علماء العقائد المسلمين ، ولا شك أنه قد كان من أولئك الرهبان من يقرأ كتب المسلمين بلغتها الأصلية مثل Raymundus Martinus الذى قرأ كثيرا من كتب علماء الاسلام وفلاسفته ، وهو فى كتبه مثل كتابه Purgio fidei adversus Mauros et Judaeos وكتابه Explanatio Symboli يقتبس من القرآن والحديث ومن كتب فلاسفة الاسلام ، خصوصا « الاشارات » لابن سينا ، ومن كتب ابن رشد والغزالى مثل « التهافت » و « والمنقذ » و « مشكاة الأنوار » .

وعلى كل حال فان القديس توماس ، نظرا لعظم شأنه الدينى والفلسفى ، نال من دراسة المتخصصين أكثر مما ناله غيره ، وقد اهتم بدراسة فلسفته بلاثيوس، وبين أن خطة كتابه « المجموعة الفلسفية » Summa Philosophica هى الى حد كبير خطة كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » للغزالى ، وهذا نجده عند بلاثيوس فى بحث له بعنوان « جانب غير مرتاد اللاهوت الاسكولائى »
Un aspecto inexplorado de la philosophia escolástica

وفى بحث آخر أثبت بلاثيوس بالنصوص أن آراء القديس توماس فى كثير من المسائل الدينية مأخوذة من كتابين لابن رشد هما « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، وبحثه بعنوان : El Averroismo Teologica de San Thomas de Aquin,

وكان القديس يذكر آراء المتكلمين ، دون أن يذكر أسماءهم ، على عادته وبعض أهل عصره فى كثير من الاحيان . لكننا لو نظرنا الى الآراء التى يشير اليها لوجدنا أنها مذاهب الاسلاميين من فلاسفة ومتكلمين ، سواء من المعتزلة أو من الأشاعرة وقد صرح مرة بقوله عن أحد الآراء انه هو رأى Loquentes en lege maurorum أى رأى « المتكلمين فى شريعة العرب » .

أما كيف عرف القديس آراء الغزالى فى كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» وآراء أخرى للمسلمين فان بلاثيوس يفترض أنه عرف ذلك من Raymundus Martinus الذى كان صديقه ، واذا كان مذهبه كما يرى Gilson لا يفهم بدون معرفة بمذهب ابن سينا فانه يمكن القول ان فهم الكثير من آرائه يتضح اذا عرفنا مذاهب

المتكلمين ، ولا شك أن معرفة القديس بالفكر الاسلامى تدل على تفتح العقل المؤمن، كما يدل على ذلك تفتح فلاسفة الاسلام وعلماء الكلام للفكر اليونانى والاستفادة منه .

مواقف نقد

ومنذ النصف الثانى من القرن الثالث عشر ظهر كثير من المفكرين ذوى النزعة النقدية ، الى جانب المشتغلين بالعلم التجريبى ، من أولئك John Duns Scott (ت ١٣٠٨ م) الذى ذهب الى أن قوانين الطبيعة ليست مطلقة ولا هى واجبة ، ثم انه فيما يتعلق بالوجود والاستدلال على وجود الله كان يرى أن مفهوم « الوجود » معنى فطرى فى العقل ، وضعه الله وأنه يمكن الاستدلال على وجود الله من التفكير فى مفهوم « الوجود » ، كما كان الحال عند الفارابى .

ومن أولئك المفكرين Willian of Ockam الفرنشيسكانى (ت ١٣٤٩ م) الذى تعلم فى أكسفورد ، وهاجم العلم القديم ، كما أنكر مبدأ العلية ، ورفض ما نعتقده من لزوم بين ما نراه معلولا وما نتصور أنه علته .

وهذا النقد يزداد وضوحا عند الفيلسوف الفرنسى Nicolas d'Autrecourt (ت ١٣٥٠ م) الذى نقد المعرفة نقدا لم يكن معروفا من قبل ، وكان عنده روح الشك والبحث عن اليقين ، وهو يحاول أن يحصى مصادر المعرفة ، وهى عنده عبارة عن الضروريات الحسية والعقلية ، وقانون الهوية ، وقانون التناقض . ونظرا لأنه فصل النقد لمبدأ العلية فانه اعتبر هيوم Hume القرن الرابع عشر ، أى الذى سبق هيوم الى ذلك .

وكل من Willian of Ockam و Duns Scott يؤكد أن جوهرية النفس ومعرفة حقيقتها لا يمكن الوصول اليها بأدلة الفلاسفة ، وانما تعرف من طريق الوحى . وكل ذلك قد سبق اليه الغزالى فى كتاب « التهافت » الذى كان معروفا للجميع فى ذلك العصر .

وقد عبر D'Autrecourt عن ذروة النقد للفلسفة اليونانية بقوله انه « لا توجد فى فلسفة أرسطو الطبيعية ، ولا فى كل ميتافيزيقاه ، نتيجتان صحيحتان، بل لا توجد حتى نتيجة واحدة صحيحة » .

آفاق للفكر

كل ما قدمنا ذكره لم يكن مقصودا لذاته ، وانما لكى يتبين كيف امتد أفق الفكر القديم ، الى أن ظهر الفكر العربى الاسلامى متميزا بذاته ، ثم امتد أفق

الفكر الاسلامى الى أن ظهر الفكر الاوروبى فى العصور الوسطى ، ثم امتد الى عصر النهضة والعصر الحديث .

لكن كانت بين الفكر القديم والفكر الاسلامى هوة كبيرة ، نظرا للفوارق التى لا يمكن التوفيق بينهما ، عند اليونان وعند فلاسفة الاسلام ، أما بالنسبة للفكر الاوروبى فى العصور الوسطى فقد كان هناك اشتراك فى أصول النظرة للحقائق الكبرى ، أعنى الايمان بوجود الله الخالق الحق الواحد وبالرسالات الآلهية وما تضمنته من شرائع وأخلاق ، وكان من السهل قبول الكثير من آراء فلاسفة الاسلام « وعلماء العقائد » ، لأنها نتيجة للعقل الذى أدى وظيفته فى شرح حقائق الايمان .

ولا بد أن نلاحظ أن حقائق الايمان فى الديانات المنزلة أمور جاءت تعليما من الله للانسان ، وهى حقائق ما كان العقل البشرى ليستطيع الوصول اليها بوسائله الخاصة فى هذه الدنيا . ولا يمكن أن يجادل أحد فى أن مفهوم الألوهية ، وكذلك حقيقة الانسان وما فيه من نفحة الهية ، والشرائع المفصلة التى جاءت بها الاديان المنزلة ، لم يصل اليها أحد قبل هذه الأديان ، وليس معنى هذا أن العقل البشرى لم يفكر بحسب قدرته ووسائله ، بل لم يصل الى المفهوم الحقيقى للألوهية ولا لأصول العقائد المنزلة ، ولم يكن فى الفلسفة ما فى الأديان المنزلة من تأكيد واجب الانسان فى أن يفكر لكى يتفهم العقائد ومبادىء تنظيم الحياة وجملة الأخلاق والآداب الدينية ويعمل بها ثم يكون مسئولا عنها أمام الله ، وما على المرء الا أن يتأمل تصور الفلاسفة للالوهية ليرى مقدار نعمة الله على البشر أن عرفهم بنفسه .

مزيد عناية

ونظرا لاتجاه كثير من العقول فى عصر النهضة الاوروبية وفى أوائل العصور الحديثة الى تجديد المعرفة العلمية والفلسفية فان العناية ازدادت بكتب العلم والفلسفة عند العرب ، فأقبل عليها العلماء الاوروبيون . وهناك دلائل على استفادتهم من المعارف العلمية العربية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر ، لأن العلاقة لم تنقطع ، وكان ذلك بين الدولة الرومانية الشرقية وبين بلاد الاسلام فى وسط آسيا ، ثم ان الفلاسفة الكبار الذين وضعوا المذاهب منذ أوائل القرن السادس عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر ، أمثال ديكارت واسبينوزا وبسكال وليبنز ، وكذلك فلاسفة مؤمنون ، أمثال Geulinex و Malebranche ونقاد المعرفة أمثال جون لوك John Locke (ت ١٧٠٤ م) وديفيد هيوم David Hume (ت ١٧٧٦ م) و Kant كانوا جميعا ذوى اطلاع واسع ، كما تدل على ذلك كتبهم .

ولم يكن من طريقتهم ، فى كثير من الاحيـان ، أن يذكروا المراجع التى كانوا يرجعون اليها ، ولم يكونوا فى حاجة الى ذلك ، لأنهم كانوا طلائع ، وكان التحقيق لآرائهم محدودا ، الا فيمـا بينهم من علاقات تعـاون وتشاور . لكن الكثير من آرائهم يبدو غريبا بالنسبة للتاريخ السابق فى الفكر الاوروبى ، واذا عرفنـا أن أهم مراجع الفكر العربى الاسلامى كانت موجودة أمامهم باللغة اللاتينية أدركنا أنه قد كان لديهم ما قرؤوه وأعجبوا به من آراء عند فلاسفة الاسلام .

ركــود وبدايــة نهضــة

وفى الأوقـات التى كانت تظهر فيهـا المذاهب الجديدة فى الفلسفة والمعـارف العلمية فى الغرب كانت تلك المراجع قد احتجبت عن أنظار العرب وعقولهم ، وذلك يرجع الى تطورات التاريخ ، وما نشأ عن هجمات التتار ، ثم الحروب الصليبية ، ثم ظهور دول اسلامية جديدة لم تكن تتكلم العربية واضطرت أن تقف لتدافع عن دار الاسلام ، وكان ذلك من العوائق التى حالت دون التجديد فى حيـاة الفكر فى العالم العربى .

واستمر الحال الى نهاية القرن الثـامن عشر عندما بدأ الاتصال بالغرب بعد الحملة الفرنسية على مصر وبداية الاتصال بينهـا وبين أوروبـا ، وكان اتصالا خصبا مبشرا بنهضة جديدة ، لكن جاء الاستعمار مبتدئـا بغزو بـلاد الشمال الافريقى واحتلال الجزائر ثـم تونس ومصر وبعدها المغرب ثم ليبيـا ، فجاءت السياسة الاستعمارية عائقا كبيرا أمام التقدم فى الفكر ، لأنه لا ينطلق ولا يزدهر الا فى ظل الحرية .

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت يقظة فكرية فى العالم العربى الاسلامى ، وهى لا تزال مستمرة ، رغم العوائق الكثيرة ، لكن تطور الفكر ونظم الحياة فى الغرب الاوروبى والصلات التى أصبحت وثيقة بين أوروبا والعـالم العربى — الاسلامى أدى الى تيارات فكرية وفلسفية وعلمية وأدبية وانسانية أخذت تسير من الغرب الاوروبى الى الشرق العربى — الاسلامى ، وانتشرت المدارس الأوروبية فى العـالم العربى ، والتحق بها كثيرون من أبنـاء البلاد ، وظهرت روح جديدة ، لكنهـا كانت البداية ، ولم ينشأ عنها تقدم يذكر من النـاحية الفكرية الحقيقية . وكان هناك التعليم المدنى الى جانب التعليم التقليدى ، ولم يظهر أى تناقض ، لأن الاسلام فى معاهد التعليم الدينى منفتح بطبيعته لتقبل العلم والمعرفة ، مع الدراسة والنقد بحسب معايير الحق واليقين المعروفة فى الاسلام .

ومنذ انشاء الجامعات الحديثة فى العـالم العربى والاستعـانة بأساتذة من الغرب ، ثم ازدياد أعداد الطلبة الذين درسوا فى الجامعات الوطنية ثم تخصصوا

فى الجـامعات الاوروبية والأمريكية ، ظهرت أجيـال جديدة من المفكرين تمثلت الفكر الاوروبى العلمى والفلسفى والادبى وظهرت ثمرات ذلك متتابعة .

والى جانب التجديد فى مجال الفكر الدينى منذ أواخر القرن التاسع عشر على نطـاق محدود دخـل التجديد منذ ثلث القرن العشرين فى الجامعات الدينية ، وأصبحت فيهـا دراسات الفـكر الفلسفى – الاوروبى الى جانب دراسة الفـكر الفلسفى الاسلامى ، وكما ذهب الى أوروبا فى القرن التـاسع عشر مبعوثون من الأزهر للدراسة فى أوروبـا ، فكذلك ذهب مبعوثون منذ العقد الرابع من القرن العشرين للدراسة فى الجامعات الأوروبية فى فرنسا وانجلترا وألمانيا .

ولما كان الاستشراق الاوروبى قد سبق الى دراسة التراث الفكرى الاسلامى فـان كثيرين من خريجى الجـامعات العربية – الاسلامية تتلمذوا على أساتـذة أوروبيين ، على نحو ما كـان الاوروبيون الـذين يطلبون المعرفـة يتوجهون الى جامعات ومعاهد اسبانيا وصقلية وجنوب ايطـاليا ، وهكذا يستمر الفكر يشق طريقه الخاص رغم الخلافات السياسية والاعتقادية .

ولما كانت النظرة الاسلامية تقوم على أصول هى حقائق كبرى تحيط بها علوم وفلسفات كاملة فان التفاعل قد بدأ بين الفكر الاوروبى والفكر العربى الاسلامى.

واذا كان بعض الاجيال الناشئة يهتمون بدراسة آخر تطورات الفكر الاوروبى ويجعلون منه موضوعات لدرجات جامعية ، فان الفكر الاسلامى الأصيل يجد من يعكف على دراسته واستخراج أحسن ما فيـه ، وكذلك نجد من يواصل تجديـد الفكر الدينى نفسه فى مختلف مجالات الحياة الانسانية

وكما أن المستشرقين كانوا يدرسون الفكر الاسلامى . بين من يرده الى أصول يونـانية أو هندية ، ثم من يجـد فيه جوانب طريفـة ومن يبين تـأثيره فى الفكر الاوروبى فى العصور الحديثة ، فكذلك يهتم الباحثون الناشئون من البلاد العربية الاسلامية بدراسة العلاقـات الفكرية بين العـالم العربى والعـالم الاوروبى ، ويواصلون ما قام به بلاثيوس .

عـلاقات مستمـرة

كان العـلامة الكبير بلاثيوس قد كتب فى العلاقـات بين بعض آراء لفيلسوف فرنسى هو بسكـال (ت ١٦٦٩ م) وبين مـا كان قد ظهر قبلهـا عند مفكرين مسلمين ، وهذا هو بحثه بعنوان « سابقات اسلامية لدليل المراهنة عند بسكال » وكتب بحثا عن آراء القديس سان جان دى لاكروا Saint Jean de la Croix (ت ١٥٩١ م) وما سبقـه من آراء عند صوفيـة الاسلام وهذا بحثـه بعنوان Los Precedentes Musulmanes de San Juan de la Cruz.

هذا الى كتابه الكبير حول الامور الأخروية فى الاسلام والكوميديا الآلهية عند دانتى
La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia

ومع أن هذه الدراسات لها قيمة تاريخية الا أنها تدل على حرص العقول فى الغرب على اقتناء الحقيقة والتجديد والتقدم فى المعرفة .

ومن أحسن ما كان عندنا ، وغاب عنا ، ثم تعلمناه عن الفكر الغربى ، مناهج البحث فى العلوم والآداب ، بمعناها الحديث ، وهو مراعاة الموضوعية ، ثم النقد والتحرير من قبول الآراء ، وكذلك الأخبار التاريخية ، دون التمحيص الذى لا بد منه .

ولما أراد أستاذنا طيب الذكر طه حسين ، الذى تحيط بنا ذكراه اليوم ، أن يجدد دراسة الأدب العربى فى ضوء منهج جديد اختار المنهج الديكارتى الذى يهدف الى معرفة الحقيقة من طريق الشك المنهجى ، وعلى هذا فانى أحب أن أعرض أمام القارىء ، كمثال واحد من أمثلة كثيرة تدل على تقارب العقول الكبيرة وهى تبحث عن الحقيقة ، وذلك بحديث عن « الشك المنهجى » فى الأبحاث النظرية عند الغزالى (ت ٥٠٥ هـ — ١١١١ م) وديكارت (ت ١٦٥٠ م) .

تقدم الامام الغزالى على ديكارت بنحو من خمسة قرون ونصف ، وكان عدوا للتقليد للآراء ، شأنه شأن الفيلسوف الفرنسى ، وهو يفسر الأخطاء فى الأبحاث النظرية ، كما فسرها نظيره ، بأنها ترجع الى القبول والتصديق من الوالدين والأساتذة والمجتمع ، وكذلك من الشيطان ، لأنه « مسلط على كل ناظر ومشغوف بتلبيس الحق وتغطيته» (لنتذكر «الروح الشرير» Malin Geni عند ديكارت) . ولذلك فان الغزالى أراد الاحتكام الى العقل ، واعتمد طريقة الشك المنهجى ، وهو فى كتابه « ميزان العمل » ، بعد أن شرح مفهوم « المذهب » الذى يعتنقه المفكر أمام ما يجده حوله من مذاهب وما ينشأ عن التقليد للغير من قلة الثقة واليقين فى المعرفة ، وهو ينصح من سأله أن يشرح له مذهبه قائلا :

« فجانب الالتفات الى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن فى صورة أعمى ، تقلد قائدا يرشدك الى طريق ، وحواليك ألف مثل قائدك ، ينادون عليك : أنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك ... »

« **فلا خلاص الا فى الاستقلال** »

خذ ما تراه ، ودع شيئا ، سمعت به
فى طالع الشمس ما يغنيك عن زحل »

« ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات الا ما يشكك فى اعتقادك الموروث ، لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعـا ، **اذ الشكوك هى الموصلة الى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لـم ينظر لم يبصر ، ومن لـم يبصر بقى فى العمى والضلال** ، نعوذ بالله من ذلك » .

على أن هناك دراسات كثيرة حول المقارنة بين الشك ومراحله والخروج منه عند الغزالى وعند ديكارت ، وليس من غرضى تكرار شىء من ذلك ، وانما أحب أن أقدم مادة جديدة ، لا أعتقد أن أحدا اعتمد عليها من قبل ، وهى موجودة فى كتب الغزالى المنطقية ، حيث البحث عن قوانين التفكير الصحيح الذى يؤدى الى المعرفة اليقينية .

كان الغزالى ينشد العلم اليقينى ، وله فى تحديد مفهوم اليقين والوصول اليه تدقيقات كثيرة وعميقة ، نجدها فى كتابه « محك النظر » وكتابه « معيار العلم » .

فلنبدأ بتعريفه للعلم اليقينى ، كما نجده فى أوائل كتاب « المنقذ من الضلال » هو يعرفه بأنه « العلم الذى **ينكشف فيه المعلوم انكشافـا لا يبـقى معه ريب ، ولا يقـارنه امكـان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ...** » ، وهذا العـلم اليقينى لا يزعزعه عند الغزالى ، الاتيان بالمعجزات . (ولنلاحظ أن « المنقذ » كان موجـودا فى ترجمته الـلاتينية بعنوان Liber qui erpit ab errore

والغزالى يشترط فى الاستدلال الصحيح أن تكون « مفردات المعـارف » يقصد الالفاظ التى تتـألف منها القضايا « متمـايزة منفصلة غير مختلطة » ، يدركها العقل بحقـائق معانيها دون ألفـاظها ، وأن تكون المقـدمات التى يتـألف منها الاستدلال « متمـايزة منفصلة » أيضا ، وأن تكون أعرف من النتيجـة (« محك النظر » ، بيروت ، دار النهضة ١٩٦٦ ، ص ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٩ ، ٩٢) .

والآن ، فلنقرأ القاعدة الاولى من المنهج الديكارتى . « أن لا أقبل شيئا على أنه حق اذ لم أكن قد عرفت من قبل أنه كذلك ، أى أن اتجنب باعتناء التسرع والقبول للآراء دون تمحيص وان لا أشمل بين أحكامى شيئـا سوى ما يتجلى أمام فكرى **بوضوح وتميز** ، بحيث لا أجد مجال لوضعه موضع شك .

أما القاعدة الثانية فهى : أن اقسم كلا من المشكلات الصعبة التى أبحثها الى أجزاء صغيرة بقدر ما يمكن ويلزم لحلها على أحسن وجه .

والقاعدة الثالثة أن أقود أفكارى بنظام مبتدأ بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة ، لكى أرتقى **قليلا قليلا** ، كما (أسير) **بدرجـات** الى الوصول الى أكثرها تركيبـا ، مفترضا وجود ترتيب بين أفكـارى ، حتى التى لا يعقب بعضهـا بعضا على نحو طبـيعى .

والقاعدة الرابعة : أن أقوم فى كل شىء بأحصاءات وافية ومراجعات شاملة ، بحيث أتأكد أنى لم أغفل شيئا .

«Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment étre telle, c'est-àdire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterail si clairement et si distinctment à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute:

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et quíil serait réquis pour les mieux résoudre;

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaitre, pour monter peu a peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant néme de l'ordre entre ceux qui ne se précédent point naturellement les uns les autres;

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des révues si générales que je fusse assuré de ne rien omèttre.

بعد هذا لنقرأ للغزالى العبارات الآتية التى تشمل على أسباب الخطأ فى البحث النظرى وعلى شروط البحث الذى يؤدى الى اليقين :

« ان الأغاليط فى النظريات كلها — يقصد الأبحاث النظرية — ثارت من اهمال الجليات والتسامح فيها ، ولو أخذت الجليــات وحررت ، ثم تطرق منها (الناظر) — يقصد المفكر — الى ما بعدها ، تدريجا ، حتى لا يخفى ، قليلا قليلا ، فيتضح الشىء بما قبله على القرب ، لطاحت المغالطات . ولكن عادت النظار الهجوم على غمرة الاشكــال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية ، بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل درجات كثيرة ، فلا تمتد شهادة الجلى ، ولا يقوى الذهن على الترقى فى المراقى الكثيرة دفعة ، فتزل الأقــدام ، وتعتاص المطــالب ، وتنحط العقول . ولذلك ضل أكثر النظــار وأضلوا ، الا عصابــة الحق الذين هداهم الله تعــالى بنوره وأرشدهم الى طريقه »

نستطيع أن نستنتج من كلام الغزالى قواعد المنهج عنده وهى تتلخص فى :

(١) أن تكون المفهومات « متمايزة منفصلة بالحقيقة » وكذلك المقدمات .

(٢) أن تكون نقطة البداية للاستدلال « أوائل جلية » واضحة أمام الذهن ، و « محررة » أى محققة ومحددة فى ذاتها .

(٣) أن يسير الانسان فى تفكيره « بالتدريج قليلا » (هذه عبارات نجدها عند ديكارت) ، مع مراعاة أن تكون النتجية البعيدة التى ينتهى اليها الناظر لازمة عما قبلها فى ضوء الجليات التى كانت أساس الاستدلال .

(٤) عدم التسرع ، ومراعاة الترتيب فى سير التفكير .

لا شك أن القارىء لا بد أن يعجب من تشابه العقول التى تبحث عن الحقيقة رغم القرون ، وهذا يدل على أن الفكر الصحيح لا بد أن يبقى وأن يبنى كل مفكر عبقرى فذ على ما قدمه عبقرى فذ مثله ، مهما كانت العصور والثقافات والاعتقادات مختلفة أو متباعدة .

علاقات وثيقة معاصرة

نظرا لتطور حياة الفكر ونظم الحياة فى الغرب منذ الحروب العالمية الاولى وما نشأ من صلاة وثيقة متنوعة بين العالم العربى وأوروبا ، فانه قد جاءت تيارات الفكر من الغرب الى الشرق ، بحيث نجد فى عالمنا العربى جميع الآراء والاتجاهات التى فى العالم الأوروبى ، ويمكن القول انه فى موازاة الفكر الغربى كله ، فى شرقه وغربه ، وما وراء المحيط الأطلسى ، يوجد فى العالم العربى مفكرون من كل النزعات .

وفى العالم العربى تفاعل كبير بين كل التيارات ، وقد كان هذا دائما شأن الفكر العربى الاسلامى ، لأنه يتسع للتنوع وحرية الفكر ، سواء الدينى والفلسفى . لكن يبقى رغم ذلك خط واضح وسط كل التيارات ، وهو خط الفكر العربى – الاسلامى الأصيل . وهو اليوم فى حال يقظة وتطور وتجديد مع التمسك بحقائق كبرى ثابتة بأدلتها تقوم عليها الحياة الفكرية مع الاجتهاد فى تأييدها بأدلة متجددة .

واليوم وقد أصبحت اللقاءات بكل أنواعها ، من مؤتمرات بين مفكرى الشرق ومفكرى الغرب ، بل بين علماء العقائد من الشرق ومن الغرب ، أمورا عادية ، مع ازدياد وتوثق فى العلاقات ، وتفتح العقول للتفاهم ، واتجاه الارادات للعمل البناء .

وكما أنه توجد جامعات ومعاهد أبحاث غربية الروح فى العالم العربى فكذلك توجد معاهد ومراكز ثقافية عربية فى مدن أوروبا وأمريكا ، وتقف الكنائس مع المساجد فى الغرب الأوروبى كما تقف فى الشرق العربى – الاسلامى ، وكذلك نجد مفكرين من علماء الدين وغيرهم من الاساتذة الاوروبيين المتخصصين يؤدون عملهم فى العالم العربى ، كما نجد فى الجامعات والمعاهد ومراكز الأبحاث الأوروبية علماء من العرب .

آفــاق المستقبــل

واليوم ، والعالم كله مقبل على مرحلة جديدة من التقــارب والتفاهم ، فان الفكر الانسانى بمعناه الصحيح هو أوثق ما يقرب بين الأمم ، وهو الذى جمع بين الفكر اليونانى والفكر الاسلامى ، وجمع بين الفكر الاسلامى والمسيحى ، رغم اختلاف اللغات والأجناس والأديان .

وهناك حقائق ومبــادىء وقيم لا يستطيع أحد أن يتجاهلها ، فضلا عن أن يتنكر لهــا ، وهى البحث عن الحق والخير والحكم بالعدل بين البشر واحترام كرامة الانسان وحقه فى الحياة وفى الحرية وفى الأمن .

نعم ، فى تاريخ العلاقة بين العــالم العربى والعالم الأوروبى أمور وقعت ، يجب الاعتراف بهــا ونسيان ما ترتب عليها من نتــائج ، فقد جــاء العرب الى أوروبا يحمون رسالة آلهية ، هى رسالة الاسلام التى تصدق الرسالات السابقة وتشهد ها وتضمن حقوق أهلها الانسانية والدينية ، ونشأت فى عالم الاسلام فى الشرق حضارة اتسعت للانسانية كلهــا ، وازدهر فرعهــا الجميل فى اسبــانيا وصقلية ، فكان حضارة رائعة امتدت أنوارها الى الغرب ، فرحب بها وأعجبته ثمراتها ، فكانت من عناصر حضارته الفكرية العلمية والفلسفية والدينية .

لكن جاء رد فعل بــالغ القسوة ، فكــان مأساة حقيقيــة للانسان العربى ، وتوقفت حضارته حينا ، لكن الفكر الاوروبى ظل يجد فى الفكر العربى-الاسلامى ما يعجبه ، وعكف على دراسته علماء كبار منذ قرون والى اليوم ، وقد تجلت له ثمرات رائعة فى مذاهب العلماء والفلاسفة .

لكن انطلق من الغرب من جديد ، مرتين تيــار من القوة المــادية ، لم يحمل رسالة جديدة الى العالم العربى - الاسلامى ، وقد أشار الى ذلك التيار الشاعر الألمانى العظيم الذى تقدم ذكر كلماته ، ولم يمكن التحرر والوقوف مع الغرب على المستوى الانسانى الجدير بالانسان الا بعد كفــاح مرير نعرفه جميعا ، فما هى آفاق الفكر فى المستقبل ؟

لنصرف النظر عمــا فعله الغرب الاوروبى فى الشرق العربى والاسلامى ، ولنتذكر ما فعلهال غرب الاوروبى فى نفسه ، فى القرن الماضى والقرن الحاضر ، ولنسأل هل كانت هذه هى الحياة والحضارة الانسانية الصحيحة ؟

انه ليسعد الانسان أن يشاهد التغير فى الاتجاهات التى تسمح بازدهار فكر انسانى جديد ، لكن هناك قضايا كبرى يتوقف على حلها كل شىء ، وهى قضية حقوق الانسان ، بالمعنى المطلق ، فى الحرية والعدالة ، حقوق للانسان فى العالم

العربى – واقصد على التحديد الشعب الفلسطينى العريق ، وحقوق الانسان فى العالم الافريقى ، وفى وسط آسيا ، أعنى فى أفغانستان .

والسؤال ، ماذا ننتظر الآن من مفكرى الشرق والغرب ؟ ونحن نرى نتائج الدروس القاسية التى تلقتها الانسانية فى القرن الذى نعيش فيه – وقد كانت دروسا عظيمة ومفيدة حقا – وماذا سيصنع المفكر وهو يرى أزمة الحضارة الحديثة وما تعانيه من ضعف العنصر الايمانى الروحانى – الأخلاقى الذى ادى الى امتهان الانسان .

لقد جاءت من الشرق تيارات روحانية ، والغرب يحتاج اليها اليوم كما يحتاج اليها الشرق ، وهذه ليست موعظة ، بل هى حقيقة ، فالانسانية تحتاج الى فكر جديد له روح جديدة تدعو الى الحرية وتحقيق العدل ، بصدق وهمة ، وتعمل فى الوقت نفسه على استبعاد كل أنواع الاتجاهات التى تؤدى الى تباعد العقول والقلوب . ولا يصح الاغضاء مهما كانت المعايير ، ولا السكوت على أنواع التعصب ، وخصوصا العبث الأدبى المبتذل الذى يتعمد الكذب والاساءة الى حقائق الايمان ووقائع التاريخ ، وانى لا أجد حرجا من الاشارة الى ما اقترفه سلمان رشدى باسم حرية الفكر المزعومة .

لقد تذوق كاتب هذه الكلمات شيئا من أجمل ثمرات الفكر الغربى ، من الناحية العقلية ومن الناحية الانسانية ، وقد كان لها موقع القبول فى روح الانسان الشرقى المسلم .

وانى لاتمنى أن يزداد التقارب الثقافى بين العقول والأرواح فى الشرق والغرب ، وأن يواصل علماء الغرب عنايتهم بالتراث الفكرى العربى–الاسلامى الغزير ، كما أن الفكر الاوروبى الغزير بكل أنواعه يلقى كل عناية ودراسة فى الشرق .

واذا كانت الفلسفات الاوروبية القديمة والوسيطة والحديثة ، وكل المذاهب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، تدرس فى الشرق بشغف وعناية ، فان من الحق ومن الخير أيضا أن تدخل دراسات الفكر الفلسفى العربى – الاسلامى ، وحضارة الاسلام بمختلف جوانبها ، فى جامعات الغرب ، لكن ليس فقط على مستويات الدراسات الجامعية العليا ، بل أيضا على مستويات الدرجات الجامعية الأولى ، وان دراسة هذا التراث من شأنها أن تقرب بين العالمين ، وسيجد فيها أبناء الغرب ، بما لهم من ذكاء وتفتح ، ما يرضى طموحهم للثقافة الانسانية .

خاتمـة

منذ أواخر القرن الثامن عشر ، وخصوصا فى أوائل القرن التـاسع عشر ، تذوق بعض مفكرى الغرب شيئا من أدب الشرق وروحه وروحانيته ، ومنهم من درس الاسلام وقرأ القرآن وتأمل حياة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام ، فأحسوا بالوحدة الفكرية ، بل الاعتقادية العميقة ، بين الشرق والغرب ، وهو الشاعر الألمـانى الكبير جوته Goethe صاحب « الديوان الشرقى للشاعر الغربى » Westoestlicher Divan وفيه يقول :

لله المشرق	Gottes ist der Orient!
ولله المغرب	Gottes ist der Okzident!
وبلاد الشمال والجنوب	Nord-und sūdliches Gelände
مستقرة فى راحة يديه	Ruht im Frieden seiner Hande

وهو يقول أيضا :

من عرف نفسه وعرف غيره	Wer sich selbst und andre kennt
فـانه يعـترف	Wird auch hier erkennen:
بـأن الشرق والغـرب	Orient und Okzident
لـم يعد يمكن أن ينفصـلا	Sind nicht mehr zu trennen.

ثم جاء الشاعر الانجليزى Rudyar Kipling (ت ١٩٣٦ م) فقال :

الشرق شرق والغرب غرب
Oh, East is East, and West is West,
ولن يلتـقى التوأمـان
And never the twain shall meet,
حتى يقف أهل الأرض والسماء
Till Earth and sky stand presently
أمام كرسى الحكم العظيم الديـان
At God's great Judgment Seat
لكن لا يكون هناك شرق ولا غرب ولا حدود
But, there is neither East and West,
Border,
ولا تفاضل بالعرق ولا الميـلاد
Nor Breed, nor Brith,
عندما يقف رجلان قويان وجها لوجه
When two strong men stand face to face,

وان جــاء من أقــاصى الأرض

Though they come from the ends of the Earth!

فما هو الرأى ؟ ؟ ؟ ، الرأى متروك للقارىء .

لكن أنبل لقاء ليس هو لقاء الأقوياء ، بل لقاء المفكرين الأحرار الذين تجمع بينهم رابطة الانسانية .

أمنيــة أخيــرة

ان وحدة هذا النظام الكونى العظيم الذى يحيط بنا ، تتمثل فى وحدة مادته ووحدة قوانينه ، ومن الخير أن تتمثل الوحدة على كوكبنا الجميل الذى اختارته حكمــة الله لرسالة الانسان ، وعند ذلك يبرز الشعور بوحدة الأصل المشترك لجميع النـــاس ، ونجد أسرة بشرية موحدة فى ظـل فـكرة جامعة ، ويتحقق مستقبل سعيــد .

لكن على أى أساس يكون ذلك ؟ ؟ هنــاك نوع انسانى ، واحد ، فريد ، على كوكب فى نظــام كبير يحتضنه ويخدمه ، وعليه أبدع حضارته ، وفوق ذلك كله وحدة الخالق العظيم الذى خلق الانسان ، « على صورته » ، فيجب أن يكون له احترامه ورعايته بحسب أصل خلقته .

انى لا أجد أى حرج فى أن أذكر ذلك النــداء الآلهى الذى وجهه الله تعــالى للانسانية كلها على لسان الرسول محمد عليه الصلاة والسلام ، وهو يقول :

« يأيها الناس ، انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ، ان الله عليم خبير »

(الحجرات/١٣)

هذا ما خطر لى أن أتقدم به الى هذا المــلتقى العظيم ، وهو كلمــات بسيطة واتمنى أن يتحقق كل ما تطمح اليه كل العقول فى الشرق والغرب .

والله الموفق ، ،

د. محمد عبد الهادى أبو ريدة

(*) Los Precedentes Musulmanes del Pari de Pascal.

التـأثير المتبـادل فى الرواية التاريخية العربيـة الاسبانيـة

La influencia mutua en la narración histórica arábigo-española

من المعروف أن الفتح العربى لاسبـانيا تم فى عهد الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك ، وبقيادة موسى بن نصير وطارق بن زياد سنة ٩٢ هـ / ٧١١ م .

على أن المهم هنا هو أن هذا الفتح لم يكن حدثـا عسكريا بقدر ما كان حدثـا حضاريـا ، امتزجت فيه حضارات سابقـة كالرومانية والقوطية ، مع حضارة جديدة لاحقـة ، وهى الحضارة الاسلامية العربيـة ، ونـتج عن هذا المـزيج ، حضارة أندلسية مزدهرة وصلت الى الفكر الاوربى وأثرت فيه ، كما تغلغلت فى الحياة الاسبانية وتركت فيها آثارا عميقة ، ما زالت معالمها واضحة الى اليوم .

وهكذا نرى أن الحضارة الاندلسية – مثل كل الحضارات – لم تنشأ فجأة أو من تلقـاء نفسها ، بـل مرت فى أدوار مختلفـة ، وخضعت لمؤثرات وتيـارات حضارية مشرقية تربطها بالوطن الأم باعتبارها جزءا منه ، كما خضعت لمؤثرات مغربية افريقية بحكم ارتباطها ببلاد المغرب والسودان المصاقبة لها من الجنوب . هذا الى جانب المؤثرات المحلية الأوربية بحكم البيئـة المحلية التى نشأت فيهـا . (فى قلب أوربا) .

ولا شك أن وضع الانـدلس الجغرافى فى الأطراف الغربيـة البعيدة للعـالم الاسلامى ، وبجوار الغرب المسيحى فى قلب أوربا ، قد جعلها فى مواجهة مستمرة مع الدول اللاتينية المسيحية هنـاك ، وهذا جعلها بالتـالى أكثر الدول الاسلامية معرفة وتأثيرا وتأثرا بها . ذلك لأن الحياة الاسلامية فى اسبانيا لم تعرف الانفصال الجغرافى أو العنصرى أو الحضارى بين المسلمين والمسيحيين ، بل كانت هنـاك حياة مشتركة بينهم .

وهذا التداخـل المستمر بين الاسلام والمسيحية فى شبه جزيرة ايبيريـا ، قد أعطى الاندلس – رغم تعلقها بالوطن الأم – أعطاها طابعا فريدا ، وشخصية مستقلة مميزة ، بحيث يمكن القول بأن الحضارة الاندلسية ، حضارة اسلامية عربية اسبانية ، ولا يمكن أن نسميها الا بهذه التسميات الثلاث .

وهكذا نرى أن حركة الفتح الاسلامى لاسبانيا ، كانت استمرارا لدور سابق بمعنى أنه لم تعقبها حركة ركود أو توقف حضارى ، بل استمرت القافلة تسير بسبب تواصلها مع الحضارة الاسبانية الأوربية من جهة ومع التيارات الثقافية المشرقية والمغربية من جهة أخرى .

واذا طبقنا هذه الظاهرة الحضارية على كتابة التاريخ الاسبانى بشقيه الاسلامى والمسيحى فى العصر الوسيط ، نجد أنها هى الأخرى قد تأثرت بهذا التداخل الحضارى المشترك ، وتركت لنا تراثا تاريخيا ضخما نجده ممثلا فى المصادر العربية والاسبانية معا .

لقد أقبل الاندلسيون على كتابة تاريخ بلدهم الاندلسى بولع شديد ، فهو عندهم تاريخ عربى اسلامى يعتد بعروبته وعقيدته . وقد بلغ حماسهم به الى درجة أنهم كانوا يعتبرونه أنبل علم عندهم . على حد قول المؤرخ الغرناطى ابن سعيد المغربى، لقد سلك التاريخ الاندلسى مسلك المشارقة فى منهجه وروايته :

فهناك طريقة السنويات أو الحوليات أى الكتابة على ترتيب السنين ، وهناك تواريخ الخلفاء والملوك التى تعالج دولة كل منهم على حده . وهناك كتب التراجم والطبقات وما يتبعها من ذيول وصلات . هذا الى جانب تواريخ المدن المحلية التى فاق الأندلسيون فيها اخوانهم المشارقة . ولعل ذلك يرجع الى ظاهرة اللامركزية التى تميزت بها طبيعة الاندلس ، كذلك اتبع الاندلسيون فى معالجة تاريخهم ، تلك الطرق التى اتبعها اخوانهم المشارقة ، والتى تقوم على النقل والاقتباس أو المشاهدة العينية ، وتحرى الحقائق فى جمع المعلومات ، أو الاستعانة بالوثائق والمراسلات والآثار المادية ، أو على تحليل الأحداث والتعرف على عللها والنفاذ الى أسرارها .

فالتاريخ الاندلسى فى مظهره وأسلوبه ، تاريخ عربى اسلامى ، له شخصيته التى لم تلبث أن فرضت نفسها على المدونات والحوليات والملاحم الاسبانية المسيحية المعاصرة ، وأثرت فيها بشكل واضح ملموس .

على أن الذى يهمنا فى هذا الصدد ، هو أن هذا العطاء الثقافى العربى ، الذى تأثرت به المدونات والملاحم الاسبانية المسيحية ، كان يقابله فى الوقت نفسه ، أخذ أيضا من الثقافة المسيحية اللاتينية فى هذا الحقل التاريخى . وذلك لأن االأمة الاسبانية التى اندمجت فى جسم الدولة الاسلامية بالاندلس ، لم تدخل بأشخاصها فقط ، بل دخلت بتاريخها وحضارتها أيضا ، اذ لا يمكن فصل ماضيها عن حاضرها . ومن ثم عكف المؤرخون الاندلسيون على تقصى الحقائق وتلمس الأخبار من مختلف مظانها اللاتينية واليونانية القديمة لمعرفة تاريخ بلدهم الأندلس منذ العصور السابقة للحكم الاسلامى فى اسبانيا أيام الرومان والوندال والقوط الى

جانب معرفة أخبار الأمم الاسبانية والأوربية المعاصرة والمصاقبة لهم . وكان هذا أمرا طبيعيا بحكم الجوار والمعايشة والحياة المشتركة . وقد يؤيد ذلك ، ما يلاحظ فى هذا الصدد من دقة الاخبار التى أوردها المؤرخون الاندلسيون عن الممالك المسيحية فى شمال اسبانيا وما وراءها ، ومعرفتهم التفصيلية بأخبارها ، مما يدل على أنهم أطلعوا على مدونات لاتينية مسيحية قديمة ، فقد معظمها اليوم ، أو أنهم استمدوا هذه الأخبار من أهل الذمة من النصارى واليهود المقيمين فى الاندلس ، والعارفين بأخبار هذه الممالك المسيحية التى فى الشمال ، وهو فى كلتا الحالتين أمر يدل على تأثر مؤرخينا الاندلسيين بالثقافة اللاتينية المسيحية ، فضلا عن امكانية معرفتهم باللغة الاسبانية التى كانت شائعة بين معاصريهم من مسلمى الاندلس كما نص على ذلك صراحة ابن حزم القرطبى .

وعلى هذا الاساس يمكن تقسيم الموضوع الى قسمين رئيسيين : أولهما يتعلق بتأثير المصادر الاسبانية الأوربية فى المصادر الاندلسية العربية ؛ والثانى يتعلق بتأثير المصادر العربية فى الحوليات والمدونات الاسبانية :

أولا : نماذج لبعض المصادر الأندلسية التى تأثرت بالحوليات الاسبانية والأوربية

ظل أخذ المؤرخين الأندلسيين من الرواية الاسبانية المسيحية باقيا مستمرا حتى نهاية الحكم الاسلامى فى اسبانيا . وكان هذا أمرا طبيعيا ــ كما قلنا آنفا ــ بحكم الجوار والمعايشة ، بالاضافة الى ما عرف عن الاندلسيين من ولع شديد بعلم التاريخ . لهذا أقبل الاندلسيون بدافع هذه الحاسة التاريخية الى تلمس الأخبار وتقصى الحقائق لمعرفة تاريخ وحضارة بلدهم اسبانيا والأمم المجاورة لها منذ القدم .

ومن أهم المصادر الاوربية الأساسية التى اعتمدوا عليها فى هذا الصدد « كتاب أو كتب التواريخ السبعة فى الرد على الوثنيين »Historiarum Libri Septemadursos Paganos للراهب الرومانى الاسبانى هروشيوش Paulus Orosius الذى عاش فى أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس الميلادى ، والكتاب تاريخ للعالم القديم منذ بدء الخليقة حتى أيامه سنة ٤١٦ (١) .

---

(١) يعتبره المؤرخون ذيلا لكتاب « مدينة الله » للقديس أوغسطين راجع (حسين مؤنس : تاريخ الجغرافية والجغرافيين فى الأندلس ص ١٩ – ٢٠ ، مدريد ١٩٦٧)

ونظرا لأهمية تاريخ هروشيوش ، فقد أمر الخليفة الأموى عبد الرحمن الناصر الذى حكم الاندلس من ٣٠٠ – ٣٥٠ هـ / ٩١٢ – ٩٦١ م ، أمر بترجمته الى العربية . وقام بهذه المهمة الفقيه الأندلسى قاسم بن أصبغ البيانى (نسبة الى بيان Baena من أعمال قرطبة) بالاشتراك مع قاضى النصارى الوليد بن الخيزران المعروف بابن مغيث .

ولقد استفاذ المؤرخون والجغرافيون الاندلسيون من هذا الكتاب ونص بعضهم صراحة على ذلك (٢) . وتوجد الآن ترجمة عربية لهذا الكتاب فى مكتبة جامعة كولومبيا فى نيويورك ، وقد أضيفت اليها تكملة لتاريخ القوط الى دخول طارق ن زياد عليهم فى اسبانيا . وهذه الاضافات ، فى أغلب الظن نقلت من مؤرخين لاتينيين . وقد قام الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى فى السنوات الأخيرة بنشر هذا الكتاب فى بيروت .

وهناك مؤرخ اسبانى لاتينى قديم آخر ، اعتمد عليه المؤرخون والجغرافيون الأندلسيون فى تاريخ الفترة السابقة للحكم الاسلامى فى اسبانيا ، وهو القديس ايزيدورو الاشبيلى San Isidoro الذى تطلق عليه المصادر العربية اسم اشيدور . عاش من سنة ٥٦٠ الى سنة ٦٣٦ ميلادية ، وكان أسقفا لمدينة اشبيلية ، وكتب عدة كتب مثل كتاب تراجم مشاهير الرجال وكتاب أصول الكلمات Etimologías التى تعد من أهم مصادر تاريخ العصر الوسيط .

فالمؤرخ الأندلسى أحمد بن عمر العذرى المعروف بابن الدلائى (ت سنة ٤٧٨ هـ ٩٨٨ م) ينص صراحة على اسمه حين يتحدث عن ملوك القوط وعن مدينة طالقه Itálica الرومانية القريبة من اشبيلية (٣) ، والتى ما زالت آثرها باقية الى الآن . كذلك نقل عنه أبو عبيد البكرى القرطبى (ت ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤ م) أوصاف بعض النواحى مثل الجزء الخاص بوصف جزائر فرطناطش Islas Fortunatas المسماة بالسعادات أو الخالدات أو جزر كناريا س (٤) . وهذه النقول فى الواقع لا تقل مطلقا من قيمة العمل العلمى الخلاق الذى قدمه البكرى وغيره من الجغرافيين الاندلسيين ، بل تدل على تسامحهم واتساع أفقهم وحرصهم على الاستفادة من تراث الأقدمين .

---

(٢) أمثال أحمد الرازى والعذرى والبكرى والادريسى وابن خلدون وغيرهم .

(٣) عبد العزيز الأهوانى : كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار . والبستان فى غرائب البلدان ، والمسالك الى الممالك ، لأحمد بن عمر العذرى المعروف بابن الدلائى نسبة الى دلاية Dalias احدى قرى مدينة المرية (مدريد ١٩٦٥) .

(٤) جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣١١ نقلا عن سيمونيت .

ولم يقتصر الامر على المصادر اللاتينية ، بل اعتمد الاندلسيون أيضا على المصادر اليونانية القديمة وخير مثال على ذلك كتاب الحشائش أو الأدوية المفردة للعالم اليونانى القديم ديوسقوريدس Dioscórides الذى عاش فى القرن الاول الميلادى فى جنوب اسيا الصغرى (عين زربه) . ونظرا لأهمية هذا الكتاب فى تاريخ الطب والنباتات الطبية ، فقد أمر الخليفة الأندلسى عبد الرحمن الناصر بترجمة هذا الكتاب الى العربية فى سنة ٣٣٧ هـ ، وشكلت لجنة علمية لهذا الغرض، كان من بين أعضائها الطبيب عبد الرحمن بن الهيثم والطبيب اليهودى حسداى بن شبروط ، وأبو عبد الله الصقلى الذى كان يجيد اللغة اليونانية وله المام بتركيب العقاقير ، والراهب نيقولا الذى أرسله الامبراطور البيزنطى قسطنطين السابع للمساهمة فى انجاز هذا العمل العلمى الكبير (٥) . ولقد أثار ظهور هذه الترجمة الكاملة لكتاب ديوسقوريدس فى الاندلس ، موجة من الحماس بين الأندلسيين الذين أقبلوا على دراسة الطب والنباتات الطبية متخذين من هذا الكتاب مصدرا رئيسيا لهم . والواقع أن علوم اليونان وأسماء أبطالها كانت معروفة ومألوفة بين الاندلسيين ، كما كانت علاقاتهم وطيدة مع البيزنطيين ، وكل هذا يدل على تأثير الثقافة الاغريقية فى حضارة الأندلس (٦) .

أما عن أخبار الممالك المسيحية الاسبانية والأوربية التى عاصرت الحكم الاسلامى فى الاندلس ، فهى كثيرة ومتعددة فى كتابات المؤرخين الاندلسيين ، وتعبر عن هذا التداخل الحضارى وهذا التأثير والتأثر بين هاتين الثقافتين المتجاورتين . وقد لاحظ المستشرق الاسبانى خوليان ريبيرا J. Ribera أن كتب التاريخ الاسلامى الاندلسى تتضمن حشدا من القصص والاساطير ، بعضها من أصول مشرقية وبعضها الآخر من أصول محلية اسبانية مسيحية . ورجح أن هذه الأساطير ذات الطابع المحلى ، كانت جارية على ألسن الناس بالرومانسية أى باللاتينية الدارجة ، وأن الاندلسيين أدرجوها بالعربية فى أخبارهم وأشعارهم . وضرب أمثلة على ذلك بالأراجيز التى نظمها نفر من الاندلسيين مثل الشاعر يحيى بن الحكم الجيانى المعروف بالغزال (ت ٢٥٠ هـ) الذى اشتهر بالسفارات التى قام بها لعبد الرحمن الأوسط ، وبأرجوزته التى كتبها عن فتح الأندلس ،

---

(٥) سبق أن ترجم كتاب ديوسقوريدس الى العربية ترجمة جزئية قبل ذلك الوقت بنحو قرن من الزمان فى مدينة بغداد على عهد الخليفة المتوكل العباسى (٢٣٢ – ٢٤٧ هـ) غير أن المترجم له واسمه اصطفان بن باسيل ، لم يترجم الى العربية سوى جزء من أسماء الأدوية لعدم معرفته ما يقابل اليونانية فيها ، ولهذا ظلت اسماء باقى العقاقير الطبية على صورتها اليونانية بحروف عربية الى أن ترجم الكتاب كاملا فى قرطبة على عهد عبد الرحمن الناصر كما هو مبين فى المتن .

(٦) ابن القوطية : تاريخ افتتاح الاندلس ص ١٠٣ نشر جاينجوس مع ترجمة اسبانية لريبيرا ، بالنثيا (تاريخ الفكر الاندلسى ص ٢٠٣ – ٢٠٦ ترجمة حسين مؤنس) .

والوقائع التى دارت بين العرب والاسبان . ويقول ابن حيان ، انها كانت متداولة بأيدى النـاس فى عصره أى فى القرن الخامس الهجرى (١١ م) . وهنـاك أيضا الوزير الشاعر تمام بن علقمه (ت ٢٨٣ هـ) الذى وزر للأمراء الأمويين محمد والمنذر وعبد الله ، واشتهر بأرجوزته فى ذكر فتح الاندلس وتسمية ولاتها ووصف حروبها من وقت دخول طارق بن زياد الى أواخر عهد الأمير عبد الرحمن الاوسط سنة ٢٢٩ هـ وهذه الاراجيز مفقودة ، ولـكن بعض الأخبـار التى نقلهـا منها أبو بكر بن القوطيه (ت ٣٦٧ هـ) فى كتابه تاريخ افتتـاح الاندلس ، ترجح أنها كانت تتضمن قصصا شعبية من هذا الطـابع المحلى الاسبانى الأصل ومن أمثلة ذلك قصة القومس أو الكونت أرطباس بن الملك القوطى غيطشة ، وكيف أنه كان أول قومس باسبـانيا الاسلامية ، وكيف أن نفـرا من زعماء العرب لجأوا اليه يطلبون ضياعا ، فكان كريما معهم اذ وهبهم من أراضيه شيئا كثيرا ، وكيف أن الأمير عبد الرحمن الداخل لما اغتصب ضياعه ، ذهب اليه ارطباس وحدثه حديث الند للند ، فأعجب به صقر قريش ، وأقـامه قوما (أى رئيسا) لأهـل ملته من النصارى (٧) . هذه القصة وأمثالها فى رأى خوليان ريبيرا ، لم يكتبها عربى فى الأصل ، وانما اسبـانى مسيحى أراد أن يفسر بهـا واقعـة سياسية ذات أهمية عليـا لأهـل الذمة من النصارى الاسبـان ، وهى انشاء رئـاسة خاصة بهم فى الأنـدلس (٨) .

والى جانب ابن القوطية ، هنـاك المـؤرخ والطبيب القرطبى عريب بن سعد طبيب الحكم المستنصر (ت ٣٧٠ هـ/ ٩٨٠ م) الذى حاول تصحيح بعض الأخبار الشائعة بين الناس من أحداث الفتح العربى للأندلس مثل قوله :

« وأصاب طارق مائدة منظومة بالدر والياقوت والزمرجد (الزمرد) ، وهى التى يزعم الناس انها مائدة سليمان بن داود عليهما السلام ، ولم تكن كذلك ، غير أن أهـل الحسبة من العجم كانوا اذا حضرتهم الوفاة ، أوصوا للكنـائس بمال تصنع منه كراسى توضع عليها مصاحف الانجيل فى الأعياد ، فكـانت تلك المائدة ، مما يتفوق فيه الملوك » .

هذا التفسير الفريد ، يدل على تلك المعايشة . التى مكنت عريب بن سعد معرفة عادات المسيحيين . وقد لاحظ ذلك المؤرخ التونسى ابن الشباط (ت ٦٨٤ هـ) عند قوله « واعلم أن هذا القول من عريب غريب ، لم يذكره — فيما علمت —

---

(٧) Julián Ribera: Disertaciones y Opuscúlos I, p. 125

(٨) أحمد مختـار العبادى : تاريخ الانـدلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط ص ١٤٩ ، (مدريد ١٩٧١) .

غيره ، وانما ذكروا كلهم أنها مائدة سليمان بن داود ، (٩) كذلك نشير الى عالم القيروان القاضى محمد بن حارث الخشنى القروى (ت ٣٦٠ هـ) الذى انتقل الى قرطبة بدعوة من الخليفة الأموى الحكم المستنصر ، وألف فيها كتابا بعنوان « القضاة بقرطبة » ، تحدث فيه عن عادات الاندلسيين ولباسهم ولغتهم ، ونخص بالذكر اشارته الهامة الى انتشار اللغة الاسبانية بين الاندلسيين لدرجة أن بعض القضاة كانوا يتقنونها ويناقشون المتهمين بها أثناء المحاكمة، ويضرب أمثلة عديدة على ذلك (١٠) . وهذه الظاهرة ظاهرة ، ازدواجية اللغة bilingüe بين المسلمين والمسيحيين فى اسبانيا ، كانت شائعة ومنتشرة لأنها تتفق مع التجانس التاريخى لأحداث هذه المنطقة من حيث الزواج المختلط ، والامتزاج الثقافى بين العربية والاسبانية .

مثل آخر نضربه فى هذا الصدد ، هو المؤرخ القرطبى أبو مروان بن حيان (المتوفى ٤٦٩ هـ / ١٠٧٦ م) الذى يعتبر أعظم مؤرخ انجبته اسبانيا الاسلامية والمسيحية فى العصر الوسيط . فلقد ثبت من الاخبار التى أوردها فى كتابيه المقتبس والمتين (١١) ، أنه على دراية واسعة ، ومعرفة دقيقة بكل ما يتعلق بتاريخ اسبانيا المسيحية بمختلف ممالكها حتى أيامه ، بل وأيضا بعض جوانب من التاريخ الفرنسى فيما وراء جبال البرنات فى الشمال . ولقد أثار ما كتبه ابن حيان عن الممالك المسيحية فى اسبانيا وأوربا ، دهشة المؤرخين والمستشرقين الأوربيين الذين رأوا فى تفسير هذه الظاهرة أنه لابد وأن ابن حيان كان يعرف اللغة اللاتينية التى مكنته من الاطلاع على المدونات المسيحية ، أو أنه كان على اتصال ببعض ثقات المؤرخين المسيحيين ، المعاصرين له والعارفين بأخبار الممالك المسيحية فى الشمال بدليل اشارته الى رواة العجم فى بعض الاخبار التى أوردها منسوبة اليهم . ولمعرفة المزيد من التفاصيل عن هذه المؤثرات الاسبانية فى كتابات ابن حيان ، أنصح بالرجوع الى الدراسة القيمة التى كتبها الأخ الكريم

---

(٩) محمد بن حارث الخشنى : كتاب القضاة بقرطبة ص ٩٦ ، ١٣٨ – ١٣٩ ، نشر ريبيرا (مدريد ١٩١٤) .

(١٠) وصل الينا من كتاب المقتبس لابن حيان خمس قطع نشر معظمها ، أما كتابه المتين فمفقود للأسف ، ولكن المؤرخين الذين جاؤا بعده نقلوا عنه فى كتبهم جزءا كبيرا من هذا التراث الضائع، وعلى رأس هؤلاء الاديب الاندلسى أبو الحسن على بن بسام فى كتابه الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة .

(١١) ابن حيان : المقتبس من أنباء أهل الاندلس ، القسم الخاص بالامير عبد الرحمن بن الحكم وولده محمد ، تحقيق محمود مكى (بيروت ١٩٧٣) ء

الدكتور محمود مكى عن هذا المؤرخ الكبير فى مقدمة الجزء الذى حققه من كتاب المقتبس لابن حيان الخاص بعهد الامير عبد الرحمن الاوسط (١٢) .

وما يقال عن ابن حيان ، يقال أيضا عن معاصره وصديقه المؤرخ الفقيه أبى محمد على بن حزم القرطبى (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣ م) والذى ينحدر من أسرة اسبانية الأصل ، وفى كتاباته نجد هذا الاعتزاز بنفسه ووطنه مثل قول :

أنا الشمس فى جو العلوم منيره ولكن عيبى أن مطلعى الغرب !

وكتاب ابن حزم المعروف « بالفصل فى الملل والأهواء والنحل » (١٣) ، والذى يعتبر تاريخا نقديا للأديان ، برهان قاطع على تحققه بكتابات اليهود والنصارى ، والروايات التلمودية والنصوص المسيحية التى هى غالبا ما تترجم عن اللاتينية والعبرية . فابن حزم فى هذا الكتاب يبين لنا تيارات الثقافة القديمة ، والمؤثرات النصرانية التى دخلت على الاسلام ، ويعرف بمذاهب النصارى المختلفة والأقطار التى سادت فيها ، مستشهدا فى ذلك بنصوص من الانجيل والتوراة (١٤) . كل هذا يدل على اطلاعه الواسع من جهة ، وعلى توفر النصوص المسيحية اللاتينية بين يديه من جهة أخرى . ولا نستبعد على ابن حزم أن يكون عارفا باللغة اللاتينية خصوصا وأنه فى كتابه « جهة أنساب العرب » نجده يتعجب من أن قوما من قبيلة بلى من قضاعه ، لا يحسنون الكلام باللطينية ، لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم (١٥) . فاستثناؤه لقبيلة بلى يدل على أن الكلام باللطينية كان شائعا فى جميع أنحاء الاندلس وبين كل القبائل ذات الاصل العربى . وحتى هذه القبيلة يقول عنها ابن حزم ان أفرادها «لا يحسنون» ولم يقل لا يعرفون أى أنهم يعرفون اللغة ، وكنهم لا يجيدونها اجادة غيرهم .

مثل أخير ، نضربه بالمؤرخ والوزير الغرناطى لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ/١٣٧٤ م) الذى تلمس فى رواياته التاريخية ذلك التداخل بين الثقافتين . مثال ذلك كثرة استخدامه للألفاظ والمصطلحات الاسبانية (١٦) التى كانت سائدة

---

(١٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل (القاهرة ١٣٢١ هـ) ونشر على هامشه كتاب الملل والنحل للشهر ستانى الذى عاش بعد ابن حزم بقرن من الزمان . وقد ترجم كتاب الفصل الى اللغة الاسبانية الراهب الاسبانى أسين بلاثيوس ، ونشره ١٩٢٧ – ١٩٢٨ فى مدريد .

(١٣) جونثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسى ص ٢١٣ – ٢٢٧ .

(١٤) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ص ٤١٣ ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة ١٩٧١).

(١٥) يلاحظ أن ابن الخطيب استخدم أيضا فى كتاباته مصطلحات شرقية كانت سائدة فى مصر ، فى عصر المماليك مثل : الحرافيش بمعنى زعر العامه ؛ والخوند بمعنى السيد أو الامير وتطلق على المؤنث أيضا ، والجاليش وهى جمة الشعر فى أعلا سنان الراية فى مقدمة الجيش وهى عادة تركيبة نقلها السلاحقة الى الشام ومصر واستمرت فى عهد الايوبيين والمماليك ثم انتقلت الى المغرب مع الجيوش الغز المرتزقة .

(١٦) R. Dozy: Supplement aux Dictionaires arabes, 2 tomes, Paris, 1929

بين مواطنيه مثــل كلمة قــاله Cala بمعنى ميناء أو خليج (لها ميناء وقاله) ؛ قــامره Cámara بمعنى مخزن أو غرفة ؛ لاطون Latón بمعــنى النحــاس الأصفر (الأنواء اللاطونية) ؛ البرطال Portal بمعنى المدخل ؛ شابل Sábalo نوع من الأسمــاك النهرية منتشرة فى المغرب واسبــانيا ؛ القيموليــا أو الطين الاندلسى يستخدم كمادة لاصقة وكذلك فى الصباغة ... ولقد استغل هذه الألفاظ ، كل من دوزى فى معجمه المسمى «تكملة» على المعاجم العربية (١٧) ، وسيمونيت فى معجمه الخاص بالألفاظ اللاتينية والايبيرية المتداولة بين المستعربين » (١٨) .

كذلك أفرد ابن الخطيب فى القسم الثانى من كتابه «أعمال الاعلام» ، فصلا عن تاريخ الممالك المسيحية الاسبانية وهى قشتالة وأراجون والبرتغال . ونص صراحة على أنــه استعان فى كتــابة هذا الجزء بسفير مملكة قشتــالة يوسف بن وقــار الاسرئيلى الطليطلى أثنــاء زيارته لملكة غرناطة فى مهمة رسمية (١٩) . وسواء كان هذا التقييد الذى نقل عنه ابن الخطيب مكتوبــا بالعربية أو الاسبانية فالمهم أنه منقول من مصدر اسبانى مسيحى . وليس بعيدا بالمرة أن يكون لابن الخطيب دراية باللغة الاسبانية ، ففى حوليات ملوك قشتالة التى كتبها القائد الاسبانى لوبيث دى أيالا López de Ayala وهو معاصر لابن الخطيب ، نجد مجموعة من الرسائل باللغة الاسبانية موجهة من ابن الخطيب Ben Hatin الى ملك قشتــالة بدرو القاسى Pedro el Cruel وهى على شكل نصائح اخلاقية وتوجيهات سياسية يحذره فيها من مكائد الذين حوله من أنصار أخيه المنافس له على العرش هنرى دى تراستمارا ، ويشيد بالصداقة التى تربط ملك قشتالة بسلطانه ملك غرناطة محمد الخــامس الغنى بالله . ويظهر فى هذه الرسائــل الاسبــانية ، أسلوب ابن الخطيب المعقد باستعاراته وكناياته ومحسناته البديعية (٢٠) .

كذلك يضيف المؤرخ الاسبانى جاريبــاى E. Garibay فى مدونته «مختصر تاريخ ممالك اسبانيا » ، أن القيم الأخلاقية التى تضمنتها نصائح ومواعظ هذا المسلم ابن الخطيب Aben Hatin كــانت تفوق فى قيمتها ما كتبه سينكــا وغيره من فلاسفة الرواقيين Los Estoicas الأقدمين (٢١) .

---

(١٧) Simonet: Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, Madrid, 1888

(١٨) ابن الخطيب : أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام ، القسم الثانى ، نشر ليفى بروفنسال ص ٣٢٢ ، بيروت ١٩٥٧ .

(١٩) López de Ayala: Crónica de los Reyes de Castilla. Vol. I, p. 493, Madrid, 1779

(٢٠) Esteven Garibay: Compendio de las Crónicas y Universal Historia de los Reynos d'España, p. 1109

(٢١) ابن الخطيب : الاحاطة فى أخبار غرناطة جـ ٢ ص ٥٥ – ٥٦ طبعة القاهرة .

ومن الطريف أن ابن الخطيب نفسه يؤيد ما جاء فى الحوليات الاسبانية ، اذ يذكر فى كتابه الاحاطة فى أخبار غرناطة أن سلطانه محمد الغنى بالله ، أذن له بتوجيه الوعظ الى صديقه بطره Pedro ملك قشتالة ، وأنه نفذ هذا الأمر ، وكتب له عدة رسائل يعظه فيها بنصائحه ، وأنه تلقى عليها ردا من الملك القشتالى يشكره فيه على مواعظه ويعده بالعمل بها (٢٢) . كل هذ يرينا مدى الأخذ والعطاء الذى تميزت به الرواية الاسبانية بشقها الاسلامى والمسيحى .

ثانيا : الحوليات الاسبانية التى تأثرت بالمصادر العربية

اذا انتقلنا الى الجانب الآخر الى الحوليات والمصادر التاريخية الاسبانية ، نجد أنها كانت هى الأخرى تمثل مظهرا رائعا لذلك الدور الذى قامت به اسبانيا فى مزج حضارتى الشرق والغرب .

وهناك شواهد كثيرة ، تشير الى تأثر الحوليات الاسبانية بمثيلاتها العربية قبل انشاء مدرسة الترجمة بطليطلة (القرن ٥ هـ/١١ م) بوقت طويل . لقد بدأت هذه المؤثرات عقب الفتح العربى بوقت قصير منذ القرن الثانى الهجرى أو الثامن الميلادى . فمنذ ذلك الوقت ظهرت بعض المصنفات التاريخية من تأليف نفر من المستعربين الاسبان تتضمن بعض الروايات التاريخية التى سمعوها أو نقلوها من المؤرخين العرب . أفاض المؤرخون الاسبان الحديثون الكلام عن هذه الأصول التاريخية الاسبانية القديمة أمثال : سانشث ألونسو Sánchez Alonso (٢٢) ، وسانشث البرنث Sánchez Albornoz (٢٣) ، ورامون منندث بيدال R. Menéndez Pidal (٢٤) ، وشسر دوبلر César Dubler (٢٥) وغيرهم . وحسبى فى هذه العجالة القصيرة أن أعرض نماذج لأهم هذه المصنفات الاسبانية على سبيل المثال :

فهناك حولية البلدة La Crónica Albeldense

سميت بهذا الاسم نسبة الى المكان الذى عثر عليها فيه ، وهو دير البلدة بالقرب من مدينة لوجرونيو Logroño فى وادى الابرو شمالى اسبانيا . وتشتمل

---

(٢٢) Sánchez Alonso: Historia de la Historiografía Española, tomo I. p. 100, Madrid, 1947

(٢٣) Sánchez Albornoz: Fuentes de la Historia Hispano-Musulmana del siglo VIII, p. 32-33, Mendoza, 1942

(٢٤) Ramón Menéndez Pidal: Floresta de Leyendas, vol. I, p. 28, Madrid, 1925

(٢٥) César Dubler: Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General, Vox Romanica XII, 1951

هذه الحولية على تاريخ مختصر لملوك القوط فى اسبانيا ، وتاريخ الممالك الاسبانية المسيحية التى قامت فى الشمال ، ومختصر لتاريخ العرب فى أسبانيا والمشرق منذ عصر ابراهيم الخليل عليه السلام . ويصل الكتـاب بأحداثه الى السنوات العشر الأولى من حكم الملك الفونسو الثـالث الملقب بالعظيم El Magno سنة ٨٧٦ م. ويلاحظ فى هذه الحولية بدء ظهور الكلمـات الرومانسية Romances فى النص اللاتينى . والمقصود باللغة الرومانسية هنا اللاتينية العامية التى تطورت منها اللغة الاسبانية ويسميها العرب العجمية (٢٦) .

هنـاك أيضا الحولية المتنبـئة La Crónica Profética

ذكر المؤلف المجهول لهذه الحولية أنها كتبت فى ١١ ابريل سنة ٨٨٣ م . وقد سميت بهذا الاسم تحت تأثير النبوءة التى شاعت فى اسبانيا وقتذاك بأن الحكم العربى ، سينتهى بعد قيـامه فى اسبانيا بمائة وسبعين سنة أى فى سنة ٨٨٣ م. وهى السنة التى وضع المؤلف فيها هذا الكتاب متأثرا بزهو الانتصارات التى أحرزها ملك ليون الفونسو الثالث الملقب بالعظيم El Magno (٨٦٦ – ٩١٠ م) وهى تقابل فترة الطوائف الاولى بالاندلس التى تلت وفاة عبد الرحمن الثـانى الأموى فى القرن الثالث الهجرى واتسمت بالضعف والتفكك . ويرجح البعض أن مـؤلف هذه الحولية هو المـؤرخ المستغرب دولثيديو Dulcidio صديق الملـك الفونسو الثالث ورسوله لدى أمير الاندلس محمد بن عبد الرحمن الثانى اذ يبدو من كلام المؤلف أنه اعتمد على مصادر عربية اطلع عليها أثناء اقامته فى الاندلس وفى مدينة طليطلة بصفـة خاصة ، وأنه انتقـل منها بعد ذلك الى بلاط الفونسو الثالث فى ليون حيث ألف كتابه . والكتاب يتضمن الى جانب الاحداث التاريخية ، تاريخا لأنساب العرب .

هنـاك أيضا الحولية القوطيـة La Crónica Gothorum

كتبت فى أوائـل القرن الحادى عشر الميلادى أو الخامس الهجرى ، ومؤلفهـا مستعرب مجهول من مدينة طليطلة قبل سقوطها فى يد الاسبان . وقد بدأها بوصف عام لاسبانيا ؛ وأتبعه بتاريخ مختصر للرومان والقوط ثم الفتح العربى لاسبانيا وربما سميت بالحولية القوطية ، لانها تحتوى –ولأول مرة فى المصادر الاسبانية– على قصة ابنة يوليـان حاكم سبتة ، مع الملك القوطى رذريق Rodrigo الـذى

---

(٢٦) Sánchez Albornoz: La Crónica de Albelda, Bulletin Hispanique XXXII, p. 305-325, Bordeaux, 1930

اعتدى عليهـا ، وهى القصة التى وردت فى المصادر العربية الاندلسية فقـط . وهناك اجمـاع على أن مؤلف هذه الحولية اعتمد على مصادر عربية وخـاصة تاريخ المؤرخ القرطبى أحمد بن محمد الرازى المتـوفى فى أواسط القرن الرابـع الهجرى (١٠ م) ويعرف بابن لقيط الكاتب (٢٧) .

وهكذا نرى من دراسة هذه الحوليـات ، أن الدول الاسبانية التى قـامت فى شمال اسبانيا ، قد اعتمدت منـذ نشأتها على حركة النقـل والترجمة من الفكر العربى الاندلسى ولا سيما فى مدينة طليطلة قبـل أن تسقط فى أيديهم ، أى حينما كانت ثغرا اسلاميا مجاورا لحدودهم .

وفى سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م سقطت طليطلة ، فى يـد الفونسو السادس ملـك ليون وقشتالة . غير أن سقوط طليطلة فى يد الاسبان لم يفقدها طابعها العربى قرونا طويلة ، اذ اجتمع فى بـلاط ملوكها نخبـة من علماء المسلمين والمسيحيين واليهود ، الذين عكفوا على ترجمـة أمهات الكتب العربية الى اللغـة اللاتينية .

---

(٢٧) تنسب أسرة الـرازى فى الأصل الى مدينـة الرى فى جنوب شرق طهران بـايران ثم هاجر بعضهم الى الاندلس وظهر منهم محمد بن موسى الرازى صاحب كتـاب الرايات الذى يصف فيه دخول موسى بن نصير الى الاندلس ومعه قبائل العرب براياتهم . وجاء بعده ابنه أحمد بن محمد الرازى الذى كتب عدة مؤلفات تاريخية وجغرافية أهمها :

- أخبار ملوك الاندلس وغزواتهم .
- كتاب أنساب مشاهير أهل الاندلس الذى اعتمد ابن الأبار عليه كثيرا .
- صفة الاندلس وخططها ومنازل الاعيان بها .

وتوفى أحمد الرازى سنة ٣٤٤ هـ / ٩٥٥ م . وجاء بعده ابنه عيسى الرازى الذى اشتغل فى البلاط الأموى بقرطبة وكـتب تاريخـا عاما للأندلس حتى نهـاية عصر الخليفة الأموى الحكم المستنصر (ت ٣٦٦ هـ) ويلاحظ أن جميع هذه الكتب التى كتبها أفراد أسرة الرازى ، الاب والابن والحفيد ، ضاعت كلها ، ولم يبق منها الا ترجمة برتغالية لكتاب صفة الاندلس وخططها لأحمد الرازى ، نقلها راهب يدعى خيل بيرث Gil Pérez بـأمر من ملك البرتغـال ديـونيسيو Dionizio فى القرن الثـالث عشر الميلادى (٧ هـ) ثم نقلت هذه الترجمة البرتغالية الى اللغة الاسبانية فى نفس القرن تحت عنوان : Crónica del moro Razis أى تـاريخ الرازى ، وناقلها مجهول الاسم . وقد نشر جاينجوس الترجمة الاسبـانية سنة ١٨٤٠ وأكمـل نشرها فيما بعد رامون منـندث بيدال فى فهرس حوليـات المكتبـة الملكيـة بمدريد . هذا بالاضافـة الى الترجمة الفرنسية التى قام بهـا المستشرق الفرنسى ليفى بروفنسال عن الترجمة البرتغالية ونشرها فى مجلة الاندلس الاسبانية سنة ١٩٥٣ . ومن حسن الحظ أن المؤرخين الاندلسيين المتأخرين نقلوا كثيرا من كتب أسرة الرازى فحفظوا لنا الكثير من هذا التراث الضائع نذكر على سبيل المثال : ابن غالب الغرناطى الذى اعتمد على أحمد الرازى فى كتابه فرحة الأنفس الذى نشره د. لطفى عبد البديع فى مجلة معهد المخطوطات العربية سنة ١٩٥٠ . ومثل ابن حيان الذى اعتمد على تاريخ عيسى الرازى فى كتابه المقتبس ، وكذلك فعل البكرى وابن عذارى وابن الخطيب وغيرهم . ومن الطريف أن أسرة الرازى التى فى مدينة الرى بالمشرق ، ظلت تنجب علماء بهذا الاسم أمثـال أبى بكر محمد الرازى الطبيب المشهور فى أوائـل القرن الرابع الهجرى الذى يلقب بجالينوس العرب وله كتاب الحاوى فى الطب ، وهو الذى اكتشف الحصبة والجدرى ، وبنى مارستانا فى كل من الرى وبغداد وتوفى سنة ٣٢٢ هـ . ومنهم المحدث الفقيه فخر الدين الرازى (القرن ٦ هـ) وقطب الدين الرازى فى القرن ٨ د .

وكانت هذه الكتب اما ترجمات عربية لأصول يونانية وفارسية وهندية ، وأما كانت كتبا من تأليف المسلمين أنفسهم تضمنت اضافات جديدة الى الفكر الانسانى ، وكلا النوعين كان جديدا بالنسبة لاوربا فى ذلك الوقت . ولهذا صارت مدرسة المترجمين فى طليطلة مركزا ثقافيا كبيرا جذب اليه العلماء والدارسين من مختلف أنحاء أوربا . ومن أهم الحوليات التى كتبت فيها منذ ذلك الوقت نذكر :

حولية الطليطلى Crónica del Toledano أو تاريخ الرومان والقوط والعرب Historia Gothica Arabum Romanorum ومؤلف هذه الحولية الكبيرة ، أسقف مدينة طليطلة رودريجو خيمينيث دى رادا Rodrigo Jiménez de Rada أحد كبار العلماء الذين أشرفوا على الحركة العلمية بمدينة طليطلة ، ولهذا يعرف أيضا بالطليطلى El Toledano (١١٧٠ – ١٢٤٧ م) وكان هذا الرجل يتقن عدة لغات من بينها العربية ، التى ساعدته على الافادة من المصادر العربية ، وكتابة القسم الاسلامى من حوليته الذى يبدأ بسيرة الرسول (صلعم) وينتهى بأحداث أيامه فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى (٧ هـ) . وكان أكثر اعتماده على ما كتبه أحمد بن محمد الرازى القرطبى . وكثيرا ما كان يستعمل السنة الهجرية بدلا من الميلادية مما يؤكد اعتماده على المصادر العربية (٢٨) .

التاريخ الأول العام لاسبانيا أو المدونة العامة لتاريخ اسبانيا
Primera Crónica General

لما ولى عرش اسبانيا الملك الفونسو العاشر الملقب بالعالم أو الحكيم أو الفقيه El Sabio (٢٩) فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى (١٢٥٢ – ١٢٨٤ م) ، دفع بمدينة طليطلة الى الامام ، وعمل على حمايتها ورعاية علمائها وتشجيعهم على الاستمرار فى جهودهم العلمية فى أعمال النقل والترجمة ، بل أنه شارك بنفسه فى وضع الخطط التى يسيرون عليها ، وكثيرا ما كان يستعمل قلمه لتصحيح أو تعديل يراه فى بعض هذه الأعمال العلمية . ولم يقتصر اهتمام هذا الملك العالم بمدينة طليطلة كمركز ثقافى ، بل أنشأ الى جانبها مركزا ثقافيا ثانيا فى مدينة مرسية Murcia بشرق الأندلس ، ومركزا ثالثا فى مدينة اشبيلية Sevilla فى غرب الاندلس التى اتخذها قاعدة لملكه .

---

(٢٨) Sánchez Albornoz: La Crónica del moro Razis, Anales de la Universidad de Madrid, 1934, III, p. 250

(٢٩) كان يجاوره ويعاصره ملك غرناطة محمد الثانى بن الأحمر ، الملقب بالفقيه أى العالم أيضا . ويلاحظ أن مدلول لفظ فقيه فى المغرب والأندلس أكبر وأعظم من مدلوله فى المشرق حيث كان هذا اللقب يطلق على طلبة العلم أيضا ودليل ذلك وثائق المدرسة المستنصرية فى بغداد وفى القاهرة كذلك . أما فى المغرب والاندلس فكان لقب فقيه يطلق على العلماء وأهل العلم من الملوك .

ومن أهم الاعمال التاريخية التى أنجزت تحت اشراف الملك الفونسو العالم ، نذكر المدونة التــاريخية الكبرى – السالفة الذكر – والمعروفة باسم التــاريخ الاول العــام لاسبــانيــا Primera Crónica General de España وهــذه الحولية كتبت باللغة القشتالية (أى الاسبانية الحالية) وليس باللاتينية كما هو الحال فى الحوليات السابقة . وقد اعتمدت هذه الحولية على عدد كبير من المصادر العربية والبيزنطية واللاتينية ، وعلى جميع الحوليــات الاسبــانية السابقة ، ولا سيما حولية الطليطلى السالفة الذكر (٣٠) .

ومن المصادر العربية التى اعتمدت عليها حولية الفونسو العالم نذكر « كتاب البيــان الواضح فى الملم الفــادح » للمؤرخ البلنسى أبى عبد الله محمد بن حلف الصدفى المعروف بابن علقمة المتوفى سنة ٥٠٩ هـ / ١١١٥ م وهذا الكتاب مفقود للأسف ، ولكن نقل عنه عدد من المؤرخين اللاحقين أمثال ابن عذارى وابن الأبار وابن الخطيب . كذلك اعتمدت هذه الحولية الكبرى على كتاب « الاكتفاء فى أخبار الخلفــاء » لابى مروان عبد الملك بن الكردبوس ، الذى عــاش فى أواخر القرن السادس الهجرى (١٢ م) وهذا الكتــاب لا يزال مخطوطــا فيما عــدا القسم الخاص بتــاريخ الاندلس الذى قمت بنشره وتحقيقه فى صحيفــة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد سنة ١٩٦٨ .

والمقارنة تدل بما لا يدع مجــالا للشك ، على أن هذه الموسوعة الاسبانية التى ألفت فى القرن الثالث عشر الميلادى (٧ هـ) قد نقلت أخبارا وروايات كثيرة ، عن هذين الكتابين – كتاب ابن علقمه وكتاب ابن الكردبوس – وبصفة خاصة ، الأخبار المتصلة بسقوط بلنسية فى يد الفارس الاسبانى المغامر ، السيد القمبيطور El Cid Campeador أى السيد المبــارز الذى عــاش فى القرن الحادى عشر الميلادى (٥ هـ) وهى معلومات جديدة ومهمة (٣١) .

ولم تقتصر موسوعة الفونسو العاشر العــالم على الأحداث التاريخية ، بــل شملت أيضا عددا من الملاحم الشعبية المتصلة بتاريخ اسبانيا ، ومن أهمها :

ملحمة أبنــاء لارا السبعة Siete Infantes de Lara التى ألفت فى القــرن الحادى عشر الميلادى (٥ هـ) . وملحمة زايــدة المسلمة La Moora Zaida التى ألفت فى القرن الثــانى عشر الميــلادى (٦ هـ) ، وملحمة السيد القمبيطور

---

(٣٠) Cesar Dubler: Fuentes árabes y bizantinas en la Primera Crónica General, Vox Romanica XII, 1951

(٣١) حسين مؤنس : السيد القمبيطور وعلاقاته بالمسلمين ، المجلة التاريخية المصرية ، المجلد الثالث ، العدد الاول ، سنة ١٩٥٠ ، وكذلك : R. Menéndez Pidal: La España del Cid, II, p. 892

El Poema del Cid Campeador التى ألـفت أيضـا فى القرن الثـانى عشر الميلادى . وكانت هذه الملاحم فى الأصل تتردد على ألسنة الناس على شكل أشعار باللغـة الرومانسية أو اللاتينية العامية (العجمية) ثم جـاء الفرنسو العـالم ودونها فى حوليته فى قالب نثرى باللغة القشتـالية (الاسبانية) ، وخضعت بعد ذلك لكثير من التهذيب حتى القرن الخامس عشر الميلادى (٣٢) .

وقـد لاحظ المستشرق الاسبانى خوليـان ريبيرا Ribera أن هـذه المـلاحم الشعبية تنبض بالعناصر العربية ، وأن أحداثها ، وان كان بعضها يتسم بطابع قصصى ، الا أنها تتصل اتصالا وثيقـا بحياة المسلمين فى الأندلس : (وهنـاك دراسة قيمة فى موضوع هذه الملاحم الاسبانية كتبهـا الزميل الدكتور لطفى عبد البديع فى كتابه الاسلام فى اسبانيا) ففى ملحمة أبنـاء لارا السبعة ، نجد بطلها اسمه مـدرع ، وهو اسم عربى ، ولـد من أب مسيحى لارا ، وأم مسلمة تزعم القصة أنها أخت المنصور بن أبى عامر . وفى هذه الملحمة يرثى لارا أبناءه السبعة الذين قتلهم المنصور . ويلاحظ فى اختيار عدد سبعة بالذات صدى لما فى التراث الاسلامى من ايثار لهذا العدد (٣٣) .

أما ملحمة زايدة المسلمة ، فتزعم أن زايدة هذه كانت ابنة للمعتمد ابن عباد ملك اشبيلية ، وأنه أهداهـا للملك الفونسو السادس ملك قشتـالة وليون الذى تزوجهـا وانجب منهـا ابنــه الوحيـد وولى عهـده الامير سانشو Sancho (شانجه) الذى قتل فى حيـاة والده فى معركـة مع المرابطين وهى معركة اقليش Uclés شرقى طليطلـة سنة ٥٠١ هـ / ١١٠٨ م. غيـر أن المستشرق الفرنسى ليفى بروفنسال معتمدا على نص أورده ابن عذارى فى البيـان المغرب ، أثبت أن زايدة المسلمة كانت فى الحقيقة كنة للمعتمد أى زوجة ابنه المأمون حاكم قرطبة ، وأنها هربت الى طليطلة بعد مقتـل زوجها على يد المرابطين حينمـا دخلوا مدينة قرطبة ، فتزوجها الفونسو السادس ، وماتت بعد أن أنجبت منه الأمير سانشو السالف الذكر (٣٤) .

أما ملحمة السيد المبـارز El Cid Campeador ، فانه واضح من اسمهـا وألفاظها وأحداثها أنها كتبت على نمط السير العربية ، فهى تصور السيد El Cid

---

(٣٢) ظهرت بعد حولية الفونسو العـالم ، حوليات أخرى من نوعها وان اختلفت عنها ايجازا واطنابا وأهمها الحولية الثـانية التى كتبت فى القرن الرابع عشر الميـلادى بعنوان :
La Segunda Crónica General, 1344

(٣٣) لطفى عبد البديع : الاسلام فى اسبانيا ص ١٤٥ .

(٣٤) ليفى بروفنسال : الاسلام فى المغرب والأندلس ص ١٥١ – ١٦٤ ، ترجمة عبد العزيز سالم ، صلاح الدين حلمى ، لطفى عبد البديع .

وقد خرج من قريته فيفـــار Vivar يضرب فى الارض ليبـــنى له مجدا وشهرة ، فاتصل بالملك المستعين بن هود ملك سرقسطة ، ودخل فى خدمته ، وحارب أعداءه ، وصار يتشبه بقادة العرب المشهورين ، وتروقه أخبار المهلب بن أبى صفره (٣٥) ، (مدوخ الخوارج ، وقائد بنى أمية فى الشرق) كما كان يزجر الطير ، ويتفاءل به ويتشاءم على عادة العرب وكان جنوده ينادونه على عادة الملوك بعبارة Mío Cid وهى ترجمة لكلمة سيدى أو سيدنا (٣٦) ، ومن هنا لصق به اسم السيد El Cid مع أن اسمه الأصلى رودريجو دياث Rodrigo Díaz وبعد موت الملك المستعين ابن هود ، انقلب هذا الفارس المغامر على المسلمين ، واستولى على مدينة بلنسية التى استردها المرابطون بعد وفاته سنة ١٠٩٩ م . وملحمة السيد El Cid كتبها شاعر مستعرب من مدينة سالم Medinaceli فى شمال اسبـــانيا ، وأحداثهـــا التاريخية صحيحة الى حد كبير ، لأنها دونت بعد فترة قصيرة من وقوعها ، ولهذا تعتبر مصدرا تاريخيا هاما لتلك الفترة المتعلقة بعصر الطوائف والمرابطين (٣٧).

وهكذا نرى من كل ما تقـــدم أن المصادر العربية والحوليـــات الاسبانية وفى مقدمتها حولية الملك الفونسو العالم ، تعتبر نموذجا رائعا لذلك الدور الحضارى الذى قامت به اسبانيا أو الاندلس فى مزج حضارتى الشرق والغرب ؟

د . أحمد مختار العبادى

---

(٣٥) كان الملهب بن أبى صفرة أحد كبار قواد الدولة الاموية فى الشرق . واشتهر بحروبه في بلاد افغانستان والهند وسمرقند . ناصر عبد الله بن الزبير ثم بايع عبد الملك بن مروان بالخلافة وظفر بالخوارج الازارقة . توفى سنة ٨٣ هـ / ٧٠٢ م .

(٣٦) كلمة سيد وسيدى وساده وأسياد وسيدنا ، كانت تطلق فى المغرب والاندلس على الأمراء والأشراف .

(٣٧) R. Menéndez Pidal: Orígenes de la Novela, Vol. I, p. 72-73

أصول التفكير النقدى عند «طه حسين»

ورؤيته الثقــافية

يمثل طه حسين مثــالا فذا للعبقرية الفردية . التى تعددت جوانبهــا وتنوعت اسهاماتها الفكرية ، حتى ليصبح من الخطــأ ، بل من الخطل محــاولة الامساك بطرف واحد بدون تبصر لمــا يشتبك معه من أطراف ، وما يقع فيه من سياقات ، ومن هنا أهمية اقامة رؤية كلية لفكر « طه حسين » رؤية لا تنتزع رأيا من سياقه ولا تغض نظرها عن ترافد لابد منه بين السياقات المختلفة .

ولعله من أهم مــا يميز حركة الفكر عند طه حسين أنها تتشكــل فى مختلف أبعادها من تداخل تيارات متعددة ترفد حركة النهر الكبير ، وتتحول فى تلاحقها وتضامنها ومن ثم تمازجها الى تجسيد منظور له تشكله الخاص وصورته المتميزة . ولا يجب أن تخدعنا الموجة من هذه التيارات فى علوها واندفاعها فنراها وكأنها التشكل الاخير ، فأنه بشىء من الأنــاة ومثله من التبصر المتوسم يمكن ملاحظة تصالح الــلاحق والسابق فتهــدأ فورة الاندفــاعة الاولى ويسترد النهر حركتــه الطبيعية . ولا يعدم المتتبع لفكر «طه حسين» حماسة مخلصة لمنهج ما ، بما يوحى فى ايمــانه به واندفــاعه فيه أنه المنهج الأوحد . الا أن هذا لا يستمر بطه حسين طويلا ، ففى فكره من المرونــة والانفساح ما يهبــه القدرة على اساغة ذلك كلــه ليخلص فى نهاية المطاف الى توسط ذكى ، فيما يشبه تشكلا متوافقا وليس تلفيقا مبتسرا ، فطه حسين نموذج مثــالى لعصره الذى احتدمت فيه قضية المحافظة بما تشتمل عليه من ايمان مطلق بالموروث ، وكل ما هو موروث وبين التجديد بما يدل على التجاوز والتقدم . فأما الفريق الأول فقد استراح الى ما خلفه وقنع به غاضا بصره عما سواه . وأما الفريق الثــانى ، ومنه «طه حسين» فان المــأزق الثقــافى للعصر ممثــل فيه أصدق تمثيــل ، فقد اطلــع على تراثه واستوعبه ، وتطلع الى مستحدثات الاخرين فتعرف اليها وأحاط بها .

ومن هنا كان مفهوم التوسط عند «طه حسين» حلا ذكيا لهذا المأزق الثقــافى الذى تميز به عصره . ليس تلفيقا بين متباعدات ، ولا توفيقا لمتناقضات ، وانما رؤية رحبة تسع مــا هو معاصر ولا تتخلى عمــا هو موروث . ويتضح دور هذا المفهوم فى تعدد مجــالات استخدامه عنده ، نجــده فى الحديث عن جهده وجهد

زملائه من المجددين حين يقول : «وهم على رغم ثورتهم هذه لا يفرطون فى القديم وانما يحفظونه ويمضون فى احيائه ، يرونه من كنوزهم النفيسة التى لا ينبغى التقصير فى رعايتها وحمايتها وصيانتها : كانوا يصلون القديم بالجديد ، ويلائمون ما كان وما هو كائن ، ويحاولون أن يلائموا بين هذا كله وبين ما سيكون فى مستقبل الأيام » (١) . ونراه فى تحديده للذوق الأدبى الحديث فى قوله: « ... واذا أردنا أن نحدد هذا الذوق الأدبى الحديث لن نجد فى ذلك مشقة ولا عسرا فهو يقوم على شىء واحد هو القصد والتوسط بين الغلو فى المحافظة الذى ينتهى باللغة العربية الى الجمود ثم الموت وبين الغلو فى التجديد الذى ينتهى باللغة العربية الى الفناء فى اللغات الأجنبية أو فى الحياة الأجنبية » (٢) . وبهذا المفهوم واجه «طه حسين» مأزق عصره الثقافى فصالح بين التراث العربى القديم والثقافة الغربية الحديثة مصالحة واعية بمتغيرات العصر وتحولات الفكر ، وملتزمة فى الوقت نفسه بما حسن من مورثها ، ذلك أنه ليس من الممكن فى أى وجه من أوجه الصراع الحضارى أن يحدد الفرد أو الأفراد مواقفهم منه تحديدا حاسما ، فهو صراع لا يتعلق بارادة الأفراد وانما بحركة التاريخ . ومن هنا يظل الموروث فاعلا فى سلوك الافراد الفكرى . ومن هنا أيضا اغتناء حركة الفكر عند طه حسين بالكثير من التحولات التى تستوعب الحركة العنيفة فى الاندفاعية الأولى وتحافظ – فيما بعد – على خصوصية تشكلها وحركته الطبيعية ، أى توسطه ... ومن ثم كان موقفه من المفهوم الكلاسيكى – التقليدى – للابداع الأدبى رافضا هذا الاستنساخ بين العصور الادبية والذى يسقط الاختلافات الجوهرية بينهما وداعيا الى ثورة تجديدية يناصر أصحابها قائلا : «فمن حقهم أن يسخروا اللغة لاغراضهم لا أن يسخروا أنفسهم للغة ... ثم يثوروا – كذلك – على أساليب القدماء فى التعبير الشعرى والنثرى . ولا يلزمون أنفسهم أن ينظموا الشعر كما كان ينظمه الجاهليون والاسلاميون والمحدثون من شعراء العصر العباسى أو من شعراء الاندلس ، ولا يأخذون أنفسهم أن يكتبوا كما كان يكتب ابن المقفع والجاحظ وغيرهما من الكتاب القدماء ، وانما يصطنعون من الاساليب ما يلائم قلوبهم وأذواقهم . ويتخذ طه حسين من هذه الملاءمة معيارا نقديا تناول به أسلوب الرافعى قائلا : «ان هذا الأسلوب الذى ربما راق أهل القرن الخامس والسادس للهجرة لا يستطيع أن يروقنا فى هذا العصر الحديث الذى تغير فيه الذوق الادبى لا سيما فى مصر تغيرا شديدا » (٤) . وسوف نرى

---

(١) من أدبنا المعاصر مجلد ١٢ ص ٣٣٥
(٢) نفس المصدر ص ٣٣٦ ، ٣٣٧
(٣) نفس المصدر ص ٣٣٥
(٤) جريدة السياسة الأسبوعية

ـ فيما بعد ـ أن طه حسين قد طور هذا المعيار ـ معيار الملاءمة ـ ثم امتشقه فى مواجهة الشعر الجاهلى داحضا صحته ومنكرا نسبه الجاهلى، ويهمنا التأكيد على أن هذا التحمس فى مواجهه الاحتذاء والتقليد وتلك الاندفاعية فى الجهر بالمخاصمة الأدبية معه تهدأ وتخف وتخلف وراها رؤية موضوعية للأدب العربى فى سياقه التاريخى فيراه يتحرك بين قطبين أحدهما ثابت والآخر متغير ، ومن هذه الحركة بينهما يخلق توازنه بين الاصالة والمعاصرة ، يقول : «وأدبنا العربى كغيره من الآداب الحية يمتاز بهذا التوازن الذى لم ينقطع بين عنصرين أحدهما ثباتا واستقرارا ، وثانيهما تحولا وانتقالا» (٥) . وخلف التحول والانتقال تمكن صلة الادب أولا بمجتمعه، هذه الصلة التى ألح عليها طه حسين كثيرا، وصلته ثانيا بالثقافات الأخرى وبهما يمهد لمفهوم متكامل عن الأدب وماهيته .. أما عنصر الثبات والاستقرار فممثل فى الموروث الأدبى والذى يعبر عنه طه حسين قائلا : « ... فالعناصر التقليدية فى أدبنا قوية شديدة القوة ، مستقرة ممعنة فى الاستقرار مستمرة على الزمن ، وهى التى ضمنت بقاء الأدب العربى فى هذه القرون الطوال (٦) . وأما عنصر التحول ، من جهة الترافد الثقافى . أن «طه حسين» فى تصوره للأدب المصرى الحديث يوضح أنه قائم على هذا التداخل والتلاقح الثقافى ، فهو يتألف فى جوهره من عناصر ثلاثة : «أولهما العنصر المصرى الخالص الذى ورثناه عن المصريين القدماء .. والذى نستمده دائما من أرض مصر وسمائها .. فيه شىء من التصوف ، وفيه شىء من الحزن ، وفيه شىء من السماحة ، وفيه شىء من السخرية» (٧) والعنصر الثانى هو «العنصر العربى الذى يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة» (٨) وأما العنصر الثالث فهو «هذا العنصر الاجنبى الذى أثر فى الحياة المصرية دائما .. لأن طبيعتها الجغرافية تقتضيه ، وهو هذا الذى يأتيها من اتصالها بالامم المتحضرة فى الشرق والغرب .. (٩) ومن ثم فان مفهوم الأدب فى عنصره المتغير المتحول يعتمد على فعالية التاريخ وأحداثه فى التماس الثقافى ان لم يكن الصراع ، هذا الصراع أو ذاك التماس الذى يخلف وراءه اهتزاز بعض القيم فيعاد ترتيبها ويضاف اليها بعض ما قد تفتقر له. أما علاقة الادب بالمجتمع ، فهى الاخرى تتبع عنصر التغير ، ولكنها علاقة تميزت فى فكر طه حسين بالكثير من التحولات ، فان النظر اليها بين أمرين : اما أن ننظر الى المجتمع باعتباره حركة فردية تنضم الى حركة ثانية وثالثة ليشكل

---

(٥) الأدب المصرى بين أمسه وغده
(٦) نفسه
(٧) فصول فى الأدب والنقد مجلد ٥ ص ٤٣٣ ، ٤٣٤
(٨) الشعر طبيعته نوعه وفنونه ص ٣١١
(٩) فى الأدب الجاهلى ص ٥٠

المجموع صورة المجتمع ، ونكون هنا أمام فرد حر حرية ضخمة ، ان لم نقل مطلقة ، أو نرى المجتمع سلطة مطاعة أو مؤسسة مهيمنة على أفرادها ، ترسم لهم شكل حركتهم ، وتحدد اتجاهها . وقد تردد طه حسين بين زاويتى النظر هاتين : الحرية والجبر لقد بدأ طه حسين مؤمنا عتيد الايمان بالحرية الفردية مطلقا ورافضا لفكرة الجبر فى شتى صورها ، الا أن رفض فكرة الجبر لم يستمر طويلا . ففى فرنسا حيث كان دوركهايم يرد الفرد الى مجتمعه ويراه ظاهرة اجتماعية أساسا ، وأرنست رينان يرى التاريخ قصيدة لا يتغير رويها ، وحيث كان أبو العلاء المعرى «الجبرى» ينتظر طه حسين على موعد مع «الجبرية الاجتماعية» فاذا بطه حسين ينتقل مع الثلاثة ، وربما مع الآخرين ، من موقع الحرية الى فلسفة الجبر فرأى أن الحياة الاجتماعية لا دخل فيها للأفراد وانما تعود الى ما هو خارج ارادتهم ، الى طبيعتها نفسها ، وهم بالتالى يعودون متشابهين ومختلفين الى هذه الطبيعة . ومن ثم يرى «أن الحركة التاريخية جبرية ليس للاختيار فيها مكان (١١) .وتكون العلل والاسباب هى بحث الناظر فى الحياة الاجتماعية ، التى فى رأيه انما تأخذ أشكالها وتنزل منازلها المتباينة بتأثير العلل والاسباب التى لا يملكها الانسان ولا يستطيع لها دفعا ولا اكتسابا (١٢) . ويصل الامر الى أن يصبح كل أثر مادى أو معنوى ظاهرة اجتماعية أو كونية ينبغى أن ترد الى أصولها وتعاد الى مصادرها ، وأن تستقى من ينابيعها ، وتستخرج من مناجمها ، وهى جماعة العلل التى أشرنا اليها أنفا (١٣) . ان تطابقا ما بين دور كهايم وطه حسين يبدأ فى الظهور القومى ، ويندمج صوت طه حسين بصوت أستاذه فى قول الاول : «ان الفرد نفسه ظاهرة اجتماعية» . ويفسر ذلك قائلا : «فهو لم يأت من لا شىء وانما جاء من أسرته أولا ، ولم يكن يرى النور حتى تلقته الحياة الاجتماعية فصورته فى صورتها ، وصاغته على مثالها ، وأخضعته لمؤثراتها التى لا تحصى . فعنصر الفردية فيه ضئيل لا يكاد يحس الا أن يمتاز هذا الفرد وامتيازه نفسه يرد فى كثير من الاحيان الى الحياة الاجتماعية التى أنشأته» (١٤) هذا التحول الشديد الذى طرأ على رأى طه حسين فى علاقة الفرد بمجتمعه وجد متنفسه فى دراسته «لأبى العلاء المعرى» . وأبو العلاء شخصية أدبية يتساوق مع فكرها وأدبها مبدأ «الجبر» ومن هنا تناغمت رؤية طه حسين — فى دراسته — ورؤية الشخصية المدروسة .

---

(١١) تجديد ذكرى أبى العلاء ١ ص ٢٢
(١٢) نفسه
(١٣) نفسه ص ٢٣
(١٤) خصام ونقد ص ٢٥٧

غير أن الأمر فيما عـدا ذلك يصبح محلا لتحولات فكرية تخفف من عنف ظاهر فى ايمان طه حسين بالجبر الاجتماعى والتـاريخى ، ذلك أن تعميمه من أبى العلاء على الأدب كله يصبح مستحيلا . فالأدب فى سياقه التاريخى دائب الحركة رقيا وازدهارا أو تخلفا وجمودا . فاذا كان فكر طه حسين فى علاقة الأدب بالمجتمع يبدأ من نقطة الجبر ، الا أنه يضمن هذه العلاقة ما يخرجها من سياقها الفلسفى داخلا بها فى سياق أدبى يحتوى الشىء ونقيضه خالقـا منهما خصوصية أدبية لمفهومها . كما سنرى .

يرى «طه حسين» أن الشاعر أو الكاتب لا يستمد أدبه من شخصه وحده وانما يستمد أكثر فنه وأكـثر شخصيته من أشيـاء أخرى ليس له حيلـة فيها ، وليس لطبيعته ومزاجه وفرديته فيها كل ما نظن من التأثير (١٥) . واذا كانت تلك هى صورة الأديب ، فعلى الأدب — اذن — أن يكون «مرآة» تصور أو تعكس فلا يكون الأدب أدبا حتى يصور حياة الناس ، وليس فى الأرض أدب الا وهو يصور حياة أصحابه ... فكل أدب فى أى أمة من الأمم انما هو يصور نوعا من أنواع حياتها ولونـا من ألـوان شعورها وذوقهـا وتفكيرهـا ، وانعكـاس صور الحيـاة فى نفوسها (١٦) . ولا يكون مطلبك منه رواية الأعاجيب والعظمات ولا ارضاء الذوق والميل الشخصى ، وانما تتخذ الادب والتاريخ مرآة للأمم وسبيلا الى فهم حياتها العقلية والشعورية ... (١٧) غير أن كلمتى «الانعكاس» و «المرآة» مثلهما مثـل «التصوير» يجب أن نحتـاط لها ، فهما من هذه الكلمات التى أصبحت ثنـائية الاستعمـال : استعمال لغوى عـادى ، واستعمال اصطلاحى . وهى فى السياق الفكرى لطه حسين لا تؤخذ منفردة وانما تقـابل فى موضوعها بكلمـات أخرى تضىء الدلالة المرادة والمعنية ، لنعرف حدود المعنى ، أو نتعرف على الاضافات البلاغية التى أوهمت غير ما أريد منها وما وضعت له . فاذا قابلنـا بينها وبين ايمان طه حسين بأن الحقيقة الأدبية غير الحقيقة الواقعية ، وأن ليس على الأدب ولا الأديب أن يلتزم حدود هذه الأخيرة وانما له ، بل يجب عليه أن يضيف اليها من نفسه وخياله وعقله ما يثرى مضمونها كحقيقة ، وهو ما يتضح فى مقابلته بين الأديب والرسام من جهة وبين الفونوغراف والفوتوغراف من جهة أخرى(١٨) حيث يذهب بعدهـا الى أن «الفرق بين الأديب والمصور (الرسام) وبين هـاتين الأداتين من أدوات التسجيل أنهما يصوران الحقـائق ويضيفان اليها شيئـا من ذات نفسيهما هو الذى يبلغ بها أعمـاق الضمائر والقلوب ويتيح لها أن تبلـغ

---

(١٥) نفسه
(١٦) كتـاب خصام ونقد مجلد ١١ ص ٥٥٥
(١٧) حديث الأربعاء جـ ١ ص ١٨٥
(١٨) كتب ومؤلفون ص ١٦١

الأديب والمصور (الرسام) من نفوس النــاس ما يريدان (١٩) فسوف يتضح أن التعبير الادبى والتعبير التشكيلى يبعدان مفهوم «المرآة» و «الانعكاس» عن حرفية النقل . ويضاف الى هذا الابعاد شرط الحرية الذى يشترطه طه حسين لكى يكون الأدب أدبا والذى بالغ فيه نقدا وابداعا حيث مارس هذه الحرية ممارسة عنيفة فى ابداعه القصصى أخلت فى كثير من الأحيــان بشروط البنــاء الفنى . يقول طه حسين «والأصل فى الفن حرية خالصة .. » (٢٠) ويقول : «وانما الأديب حر أن يكتب ما يشاء ، ويكتب كيف شاء ، والقراء أحرار يقرأون أن شاءوا ويعرضون ان أحبـوا ؟ ليس لهم على الأديب حق أن يكـتب لهم ما يشاءون . وليس للأديب عليهم حق أن يرضوا على ما يكتب (٢١) . وبهذه الحرية سواء فى الابـداع أو التلقى ، تكون ألفاظا من قبيل «المرآة» و «الانعكاس» أبعد مما تشى به من دلالات اصطلاحية . ويصبح الأدب حين نضم عبارات طه حسين السابقة فى نسق واحد توترا حادا بين قطبى الجبر والحرية أوجد جدلا عميقا بينهما . فالجبر الاجتماعى متعلق بالأديب كفرد اجماعى ، والحرية الابداعية متعلقة به كفنــان مبدع يسمو بعمله على مواضعات واقعه وبفكره عن مسلمات ثقــافته ، ناظرا الى ما يحب أن يكون غير ملتصق فى بلادة بما هو كائن .

ان الجبر والحريــة يشكــلان جنــاحى مفهوم طه حسين للادب حتى لتصبح وظيفة الأدب الاجتماعية نابعة أساسا من صورته الجمالية ، ومن هنــا يرى أن الاصلاح والتغيير وهمــا مطلب من فلسفته العامة لا قيمــة لهما اذا كان الأديب لا يصدر فى دعوته اليهما عن قناعة وحرية ، ويظلان قيمة مجردة تشير بنفسها الى هشاشتها الأدبيــة . يقول طه حسين : «فأمــا أن يسخر الأدب ليكون وسيلــة من وسائــل الاصلاح أو سبيلا من سبــل التغيير فى حيــاة الشعوب ، فهذا تفكير لا ينبغى أن نساق اليه ، ولا أن نتورط فيه . وليس معنى هذا أن الأدب بطبعه عقيم ، وأن الأدب أثر بطبعه ، ولكن معناه أن الاصلاح والتغيير أشياء تصدر عن الأدب صدورا طبيعيــا(٢٢) فالادب نفسه يحتوى على جانبين ، يمتزجــان حتى لا سبيل الى فصلهما : الجانب الجمالى بما هو فن ، والجانب الاجتماعى باعتبار منشئه وان لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين ، فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفنى المطلق وهو من هذه الناحية موجه الى الناس جميعا ولكن بشرط أن يعدوا لفهمه وتذوقه ، وهو من ناحية أخرى مرآة تمثل فى قوة أو ضعف شخصية الشاعر

---

(١٩) نفســه
(٢٠) من أدبنا المعاصر مجلد ١٢ ص ٣٤٩
(٢١) كتاب خصام ونقد مجلد ١١ ص ٥٧٨
(٢٢) الشعر طبيعته ونوعه وفنونه ص ٣١١

وبيئته وعصره ، وهو من هذه الناحية متصل بزمانه ومكانه ولو قد خلا الشعر من احدى هاتين الخاصتين لما كانت له قيمة حقيقية» (٢٣) . ومن المسلم به أن هاتين الخاصتين لا توجدان منفردتين وانما يلبس الشكل الفنى بالمضمون الاجتماعى ، لتتخلق منهما جماليات الأدب . وقد ألح طه حسين على هذه الجماليات الحاحا يفوق ما أفاض فيه عن العلاقة بين الادب والمجتمع ، ويجعلها عنصرا ثالثا للعنصرين السابقين فيقول : «فصورة الادب (شكله الفنى) ومادته (موضوعه الاجتماعى) شيئان لا ينفصلان أو هما شىء واحد ، واذا شئت وأضفت اليهما عنصرا ثالثا ، وهذا العنصر يلزمهما دوما لا فكاك منه — وهو عنصر الجمال» (٢٤) وينيط به وظيفة بنائية ، كما نستشف من قوله : «ان الألفاظ وحدها لا تعنى شيئا ، وان الادب لا يكون الا اذا ائتلفت المعانى فيما بينها وائتلفت الالفاظ فيما بينها وبين المعانى ، وكان الجمال الفنى هو الذى ألف بينها فأحسن التأليف» (٢٥) . وعلى الرغم من تراثية لغة التعبير عند طه حسين فى هذه النقطة بالذات ومحدودية كلمات من قبيل «اللفظ» و «المعنى» فى تناول الادب العربى الحديث ، فان جملته الأخيرة : «وكان الجمال الفنى هو الذى ألف بينها فأحسن التأليف» توسع من الدلالة الضيقة ، وتطرح القضية القديمة طرحا ، جديدا خاصا باشكالية الحداثة فى الأدب العربى . وطه حسين فى قضية «الجمال الفنى» ناقد جمالى تأثرى لا يصف ولا يحدد ، وانما يتذوق فيعجب ويتعجب ، فهو يؤمن بالجمال الفنى المطلق — كما سبقت الاشارة لذلك — واطلاق «الجمال» يمنعه من التعريف والتحديد ، وربما كان يرى فى هذا التحديد وذاك التعريف اهدارا لثرائه وحصرا لآفاقه اللامتناهية» .

ان عالم الجمال عند طه حسين ، عالم مجهول من المتعة التى تحس ولا تحدد . تشعر بها ، ولا تعرف ماهيتها ، ولا تملك اللغة أن تسميها ، فيقول : «لا نستطيع أن نحدد هذا الجمال ولا أن نعرف معرفة دقيقة من أين يأتى» (٢٦) وهو فى اطلاقه للجمال الفنى ، يقترب به فى الادب من الموسيقى فى لا محدوديتها فيقول : « فخذ الأدب كما تأخذ الموسيقيا .. خذه على أنه متعة لروحك وغذاء لقلبك وعقلك .. وليكن جمال الادب حيث يمكن أن يكون ، ليكن فى الألفاظ أو المعانى ، أو فى النظم والأسلوب ، أو فى هذا كله ، والادب أخر الامر فن من الموسيقا يأتلف من هذه الأشياء كلها .. فليس يعنينى من الأدب الا أن يحدث فى نفسى ما يحدثه الأثر الفنى من هذا الشعور الرفيع بالجمال» . وقد كانت رؤية طه حسين للجمال واحدة

---

(٢٣) أدبنا المعاصر جـ ١٢ ص ٢٢٤
(٢٤) خصام ونقد مجلد ١١ ص ٥٦٥
(٢٥) نفسه جـ ١٠ ص ١٠٥
(٢٦) نفسه ص ٨٥ ، ٨٦

من ضوابط استخدام مفهوم الجبر الاجتماعى داخل مجال الادب ، وكذلك لمفهومه عن علاقة الادب بالمجتمع الذى انبثق من «الجبر الاجتماعى» فلم تجرفه الواقعية – وهى دعوة لاجتماعية الادب – فى تيارها بل وقف دون الجمال الادبى أمام دعاوى الصدق والالتزام . والواقع التى أسرف الواقعيون العرب فى تطبيقها حتى أسفوا وابتذلوا ، فكما هى طبيعة طه حسين المتفردة والتى لا تقع أسيرة أطر بذاتها ولا مفاهيم بعينها ، وانما هى قادرة – كما قلنا – على اساغة هذا كله ، فهى هنا وهناك وهى فى هذا وذاك ، ولكن لها فى النهاية رحيقها الخاص وملمحها المتميز . فقد كان له موقفه من هؤلاء الأدباء الذين تخلوا باسم الواقعية عن الجمال الادبى ، وقارن بين واقعيتهم وواقعية وجدها فى التراث العربى ضاربا المثل بـ «جرير والفرزدق» قائلا : «فالذين يغترفون من البحر أو النهر هذه الايام لا يؤدون اليك مثل ما كان يؤديه ذلك الشاعر العظيم حين يغترف من بحره ، لأن بحره كان صفوا رائقا لا كدر فيه ، وأصحابنا يغرفون من أنهار وبحار يملؤها ما شاء الله أن يملأها من الكدر والغثاء» (٢٧) . وتتعلق بالواقعية مسألة التعبير الادبى أى اللغتين أصدق تعبيرا .. أهى الفصحى ، أم العامية ؟ ومن منطلق رؤيته الى العلاقة بين الادب والمجتمع – والتى تظل فاعلة فى معظم قضايا الادب والثقافة – يؤكد طه حسين موقفه التوسطى . فقد مر بنا كيف ثار على أساليب القدماء فى الشعر كما فى النثر ، ومرت بنا دعوته الى أن تسخر اللغة للتعبير عما فى النفوس لا أن تسخر النفوس لتوائم أساليب لغوية معينة . واذا كانت هذه الدعوة وتلك الثورة لم تقيد بتحديد لطبيعة اللغة الملائمة للأدب الحديث ، فان سياقات أخرى تضىء طبيعة هذه اللغة الملائمة ، يقول : « .. ولغات الناس صورة لحياتهم ، فاذا اتخذوها وسيلة الى الفن تخيروا منها أصفاها وأنقاها وأحسنها مسا للسمع وموقعها من القلب وملائمة للذوق» (٢٨) . «والملمح التراثى فى القول السابق يكاد يكون اختصارا لافاضات كثيرة تفنن النقاد العرب فى صياغتها عن صفاء العبارة ورواء اللغة وماء الاسلوب نختار منها قول القاضى الجرجانى عن «لغات الناس صورة حياتهم» فى وساطته « .. فلما ضرب الاسلام بجرانه . واتسعت ممالك العرب ، وكثرت الحواضر ونزعت البوادى الى القرى وفشا التأدب والتظرف اختار الناس من الكلام ألينه وأسهله وعمدوا الى كل شىء ذى أسماء كثيرة اختاروا أحسنها سمعا ، وألطفها من القلب موقعا .. وترققوا ما أمكن ، وكسوا معانيهم ألطف ما سنح من الالفاظ .. » (٢٩) هذا التطابق فى الرؤية الى

---

(٢٧) من أدبنا المعاصر جـ ١٢ ص ٢٤٢ ، ٢٤٣
(٢٨) كتب ومؤلفون مجلد ١٦ ص ١١٥
(٢٩) الوساطة بين المتنبى وخصومة القاضى عبد العزيز الجرجانى ص ١٦

اللغــة الادبية وهذا التمــاثل فى التعبير عنها بين طــه حسين المجددة والصوت التراثى يؤصل مواجهة طه حسين للغــة العامية بدعوى الواقعية فى قوله : «وما أكثر ما يخطىء الشباب من أدبائنا حين يظنون تصوير الواقع من الحياة يفرض عليه أن ينطق الناس فى الكتب بما تجرى به ألسنتهم فى أحاديث الشوارع والاندية وأخص ما يمتاز به الفن الرفيع هو أنه يرقى بالواقع من الحياة درجات دون أن يقصر فى أدائه وتصويره» (٣٠) .

ومن هذه القناعة باللغة الفصحى كان احتفاله بقصة «نجيب محفوظ» — بين القصرين — ولغته فيها التى لا تشق على كل قارىء دون أن تسف أو تتبذل ، مما نتبــين معه تعريفه للغــة الادبية وتوسطه بين الاغراق فى التفــاصح حتى يدفع — بالقارىء الى المعاجم ، وافتعال الصدق بالابتذال والعامية فيقول عن نفس القصة: « .. وأضيف الى ذلك أن روعــة القصة لا تــأتى من هذه الخصال — التى أشرت اليها آنفــا فحسب وانما تأتى من لغتهــا أيضا فهى لم تكتب فى اللغة العــامية ، المبتذلة ، ولم تكتب فى اللغة الفصحى التى يشق فهمها على أوساط الناس ، وانما لغة وسطى يفهمها كل قارىء» (٣٢) . ومن هذه القناعة كان نقده ليوسف ادريس ودعوته اليه «أن يرفق باللغة العربية الفصحى ، ويبسط سلطانه شيئا ما على أشخــاصه حين يقــص ... فهو مفصح اذا تحــدث ، فاذا أنطق أشخــاصه أنطقهم بالعامية» (٣٣) . وهكذا تشتبك فى مسألة واقعية اللغة . مسألتان احداهما «لغات النــاس صورة لحياتهم» والثانية : «التخير والانتقــاء بمعايير الصفــاء والنقاء . ومن المقولتين تكون اللغة الوسطى التى لا تتخلى عن فصاحتها هى لغة الادب أو لنقل الصورة الادبية لحياة النــاس ... ان واقعية طــه حسين — اذا صحت هذه النسبة واقعية تستمد من رؤيته الفكرية وحدها خصائصها ، فلا تنال من الشكل الفنى فىالوقت الذى تحقق من خلاله هذه الصلة التى ألح عليها بين المجتمع والادب ومن ثم ما قررناه من قبل أن صورة الادب الجمالية هى نفسها صورته الاجتمــاعية . فلا تكون هذه على حساب تلك أو العكس . فالعــلاقة بين فنية الشكل واجتماعية المضمون علاقة تكوينية حتى ليصح الحديث عن اجتماعية الشكل الفنى وفنية المضمون الاجتماعى .

ومن هذا المفهوم الرحب لماهية الادب كفن يمتشح فيه الجمال صورة الحيــاة الاجتمــاعية ويتجسد عند طــه حسين منهجان للدراسة الادبية اذا تذكرنــا قوله

---

(٣٠) كــتب ومؤلفون مجلد ١٦ ص ١١٥
(٣١) كتاب من أدبنا المعاصر مجلد ١٢ ص ٤٩
(٣٢) نفسه ص ٢٨٥ ، ٢٨٦
(٣٣) فى الأدب الجاهلى ص ٥٦

«ان لكل شعر جيد ناحيتين مختلفتين فهو من ناحية مظهر من مظاهر الجمال الفنى المطلق ... وهو من ناحيـة أخرى مرآة تمثـل فى قوة أو ضعف شخصية الشاعر وبيئته وعصره ... » (٣٤) هذا الجدل بين الجمال والمجتمع يطرح – كما قلنا – منهجين متكـاملين للدراسة الادبية يتكـاملان فى التطبيق غير أنها مختلفـان فى التنظير . الاول المنهج العلمى فى تحقيق النصوص وتوثيقها وشرحها وتفسيرها ، وفيه يصل الباحث الى أقصى درجات الموضوعية وقد تمثل هذا المنهج فى دراسات طه حسين للتاريخ الادبى ، أما الثانى فهو النقد والتقيم ولا يخلص الدارس فيه من أثر ذاتيته وان وجب عليه أن يحد ما أمكنه من ظهورها فى درسه .

يتحدث طه حسين عن هذين القسمين : التاريخى والنقدى فيقول : «أريد أن أدرس أبا نواس فأنا مضطر أول الامر الى أن أبحث عن هذا الشعر – ولهذا البحث المنظم قواعده وأصوله – فاذا وجدت الشعر فأنـا مضطر الى أن أقرأه وأحقق نصوصه وأقارن مقارنة علمية دقيقة بين النسخ التى تشتمل عليه فاذا استخلصت من هذه النسخ المختلفة والنصوص المتـابينة نصا انتهى اليه بحثى واختيـارى فأنا مضطر الى أن أقرأ هذا النص قراءة الباحث المثقف الذى يريد أن يفهم ويفسر ويحلل ويستخلص ما فى هذا الشعر من خصائص لغوية أو نحوية أو بيانية ، فاذا أنا فرغت من هذا كله فاستكشفت النص وحققته وفسرته واستخلصت خصائصه ومميزاته ... فقد انتهى القسم العلمى الخالص من عملى مؤرخا للأداب ويبـدأ القسم الفنى الذى أجتهد مـا استطعت فى أن أخفف تـأثير شخصيتى فيه ولكنى أعتمد فيه سواء أردت أو لم أرد على الذوق . وهذا القسم هو النقد» (٣٥) . أما هذا القسم العلمى أو الدراسة التاريخية للادب فانها تبلور قضية المنهج بشكـل واضح ، ومنه انبعثت أهم خصومات طه حسين الأدبية ، فقد كان للتناول المنهجى للادب فى عصر طه حسين محذوراته ... فاللغة العربية تتميز عن غيرها بازدواجية وظيفية فهى من جهة لغة دين مكتمل وثابت ، فهى ذات وظيفة دينية ، وهى من جهة أخرى لغة حياة اجتماعية من ألزم خصائصها الحركة والتحول ، فهى ذات وظيفة اجتماعية . بمعنى آخر فان اللغـة العربية لغة قيم روحية ثابتـة يمثلها الدين ، وفى نفس الوقت لغة حياة اجتماعية يعروها ما يعترى الحياة من حالات وأحوال فهى دائبة الحركة جيئة وذهابا ، تسعى من طور الى آخر ولا يحكم هذا السعى سوى قـانون الحيـاة الاجتماعية نفسه . وفى مواجهـة هذه الازدواجية الحادة : الثبات والتحول . وجد طه حسين نفسه فى بيئة ثقـافية تجمع فى حـل تلفيقى ، بين اللغـة والدين ، ناظرة فى قداسة الى اللغـة ، بحكم هذا الجمـع ،

---

(٣٤) نفسه ص ٥٧
(٣٥) نفسه ص ٥٧

وساحبة أذيال هذه القداسة على التراث الفكرى والادبى لها وكذلك تقاليد هذا التراث ، وأقصى درس ممكن لتلك اللغة هو الشرح فالتعليق على الشرح فالاستدراك بحاشية على التعليق . يتم كل هذا فى اطار من التحرج والتأثم ، دون نظر منهجى فى النصوص . وكان تطبيق المنهج العلمى يعنى المواجهة مع هذه المسلمات التى رسخت فى الوجدان الادبى الجمعى حقائق لا سبيل الى الشك بها أو الظن فيها .

يصف طه حسين هذا الوضع الشاذ فيقول : .. وقد يكون من الغريب أن تكون اللغة مقدسة لأنها لغة القرآن والدين . وهى تدرس فى رأى أصحاب الادب القديم من حيث هى وسيلة الى فهم القرآن والدين ، ومبتذلة لأنها تدرس لنفسها ، ولأن درسها اضاق ، ولأن الاستغناء عنه قد يكون ميسورا لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونها» (٢٦) ، (٢٧).. كان هذا الوصف لحالة الدرس الادبى ضروريا لتحرير الدارس من تلك المحاذير التى تملأ ساحة الدرس الادبى ، وهو ما حدا بطه حسين الى أن يدعو الى دراسة اللغة والادب دراسة علمية حرة . ويجعل حرية البحث والباحث شرطا أساسيا لقيام علم تاريخ الادب العربى فيقول : «على هذا الشرط وحده يستطيع الادب العربى أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذى نعيش فيه من الوجهة العلمية والفنية» (٣٨) .. من هذا المنطلق بسط طه حسين منهجه متكئا – الى حد ما على ديكارت – فى أهمية الشك المنهجى فى الدراسة العلمية من ناحية ، والانقطاع عن كل ما له تأثير على الدارس سواء كان انتماء قويا أو تأثيرا دينيا أو تراثا مهيمنا من ناحية أخرى حيث «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل شخصياتها ، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين ، يجب ألا نتقيد بشىء ولا نذعن لشىء الا مناهج البحث العلمى الصحيح» (٣٩) غير أن ديكارت . وشكه يظل ظلا باهتا بجوار الاتكاء القوى لطه حسين على علاقة الادب بالمجتمع ، والتى ينميها – مرة أخرى – الى درجة «الجبر الاجتماعى» فيصبح «الشك» نتيجة البحث ، وليس أداته . أما الآداة النقدية الهامة فهى مطابقة – ونعنى تماما كلمة المطابقة – هذه الادب لعصره وحياته الاجتماعية .

هذه المطابقة التى عناها «طه حسين» فيما سبق من قوله عن عنصرى الادب : عنصر الجمال المطلق ، وعنصر اجتماعية الادب وارتباطه بزمانه ومكانه ، والذى اتسع به حتى صارت الصورة الاجتماعية هى نفسها الصورة الجمالية للأدب ،

---

(٣٦) فى الشعر الجاهلى ص ١٢
(٣٧) نفسه ص ٧
(٣٨) نفسه ص ٧
(٣٩) نفسه ص ٦٦

والتى ضاقت فى تناوله للشعر الجاهلى حتى شكلت فلسفة الجبر الاجتماعى أداة نقدية فى تناوله هذا ، فأخذ بها أخذا عنيفـا ذاهبا فى حدته المعهودة ، اذا احتد ، الى أن الكثرة المطلقة «ما نسميه شعرا جاهليا ليس من الجاهلية فى شىء ، وانما هى منتحلة مختلقة بعد ظهور الاسلام ، فهى اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين» (٤٠) . «ان فكرة» الجبر الاجتماعى ، وهى تظهر دون ضابط أدبى لعملها يوفر لهـا مرونة التطبيق ، تتضح فى مقدمات طه حسين لهذا الرأى ، فقد بحث عن تماثل كامل بين الحياة الجاهلية وبين أدب هذه الحياة . فلما لم يجده كما أراد ، أنكره انكـارا عنيفا وصل الى حـد اليقين قائلا : «وأكد لا أشك فى أن ما بقى من الشعر الجاهلى الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدل على شىء . ولا ينبغى الاعتماد عليه فى استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجـاهلى» (٤١) «وما كان الامر يصل بـه الى هذا الحـد لو كان على ذكر بمـا أقره من أن الحيـاة تخرج فى أدبها المثـل والنقيض وربما تطلعت فيه الى ثالث يمثل طموحها الجمعى أو طموح أفرادها الشخصى . الا أن طه حسين يقر المبدأ ويفسر المادة المدروسة عليه ، ويفهم عن القدماء ممن تناولوا الشعر الجـاهلى ما يؤيد وجهة نظره ، كما فى اتكـائه على قول أبى العلاء ما بقى لكم من شعر الجاهلية الا أقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير» ليجعل منه حجة لرأيـه فى انتحـال الموجود منه . ويذهب بموضوعية تنـاول ابن سلام لانتحال الشعر والذى يقر فيه بامكان الناقد أن يكتشف البهرج ويميز الاصيل ، فيجتزىء ما يصلح من رأى لابن سلام — فى رأيه — ويعمم هذا الاجتزاء كما فى قوله : «ولابن سلام مذهب من الاستدلال لاثبات أن أكثر الشعر قد ضاع .. » (٤٢) ثم يوحد طـه حسين بينه وبين القدمـاء لاغيا اختلافـا جوهريا بينهما قائـلا : « .. ولكننا انما ذكرناه الآن لنبين كيف كان القدماء يتبينون كما نتبين ويحسون كما نحس أن هذا الشعر الذى يضاف الى الجاهليين أكثره منحول (٤٣) وعلة كل هذا الالتواء فى الاستشهاد والاستدلال تعود الى ما آمن به طه حسين من أن الادب صورة مجتمعة . وقد بحث عن المجتمع الجـاهلى فى شعره فلم يجد منهـا — كما اعتقد — الا الشىء الهين الذى لا يعقد به ولا يعتمد عليه . ومن هنا كانت هذه المقابلة الشاذة بين الشعر الجاهلى ، والقرآن الكريم . غاضا بصره عن أن القرآن

---

(٤٠) نفسه ص ٦٧
(٤١) ما بين القوسين ـ اضافة الباحث
(٤٢) فى الشعر الجاهلى ص ١٥ ، ١٦
(٤٣) تجديد ذكرى أبى العلاء ص ٢٥
(٤٤) فى الأدب الجاهلى ص ٣٩
(٤٥) نفسه ص ٤

لم يحط بالحياة الجاهلية الا فيما يخص فساد اعتقادها ، وفساد العلاقات فيها ، وهو فى تصويره لها تبين الناحيتين لا يخضع لما يخضع له الادب ومهما يكن من أمر فان ما يهمنا ـ هنا ـ القول بأن منهج طه حسين فى التأرخ الأدبى يعتمد كما رأينا ـ رغم اختلافنا معه فى تطبيقه ـ على المزاوجة بين الاحاطة بظروف الزمان والمكان التى عاشها المبدع والتحليل الواعى لنصه الادبى لبحث تأثراته بهذه الظروف ، دون يقين بصحة النص الا أن يثبت البحث هذه الصحة . وهو ما يتضح فى دراسته لأبى العلاء المعرى فى قوله « .. من هنا يعرض لنا أحيانا أن نرفض كثيرا من الروايات التى أحصاها المؤرخون فى كتبهم من غير تثبيت ولا تحقيق . لقلة نصيبهم من النقد . أو لانقطاع الوسائل بينهم وبين اصابة الحق . نرفضها اذا دل البحث العقلى والاجتماعى على غير ما تدل عليه (٤٦) فتحليل النص ـ اذن وتحقيقه من خلال شروطه الاجتماعية أول الادوات المنهجية فى التأريخ للادب عند طه حسين . غير أن العلاقة بين النص وعصره ليست هذه العلاقة المجانية رقيا برقى وانحطاطا بانحطاط ، وانما الامر يتعلق بتأثير العصر فى النص الأدبى سلبا كان هذا التأثير أم ايجابا فقد يكون الرقى السياسى مصدر الرقى الأدبى . والقرن الرابع الهجرى دليل واضح على أن الصلة بين الادب والسياسة قد تكون عكسية فى كثير من الاحيان (٤٧) ... أن طه حسين يفطن الى خروج الادب من الدائرة الاجتماعية التى قسره عليها فيحتاط لكثير من الادب لا يسلم لمجتمعه بصورته التى عليها . ولا يجد من واجبه ما اشترطه عليه طه حسين من تصوير حياة مجتمعة ويجعل الصلة قائمة بين الاديب والمجتمع ـ فى ظواهره السياسية ـ سواء كانت هذه الصلة ايجابية متوافقة . أو كانت سلبية متعاكسة ... ويحذر طه حسين من منهج آخر نستطيع تسميته المنهج التاريخى والذى يعتمد على قسمة تاريخ الادب الى عصور . فيقول : « ولا ينبغى أن تخدعك هذه » الالفاظ المستحدثة فى الادب ، ولا هذا النحو . من التأليف الذى يقسم التاريخ الادبى الى عصور . ويحاول أن يدخل شيئا من الترتيب والتنظيم ، وذلك كله عناية بالقشور والاشكال ، ولا يمس اللباب ولا الموضوع (٤٨) ذلك أن هذا التقسيم يلغى داخل ترهله الزمنى اختلافات جوهرية فى أدب العصر الواحد . ربما كان أهم هذه الاختلافات موقف الادب والاديب من العصر ما دامت العلاقة بينهما ليست طردية دائما ، وانما هى فى كثير من الاحيان ـ علاقة عكسية ـ كما سبق القول . وبذوق المؤرخ يتكامل منهج طه

---

(٤٦) نفسه ص ٤٧
(٤٧) فصول فى الادب والنقد ص ١١
(٤٨) نفســه

حسين .. المتوسط بين الموضوعية والذاتية ، فلم يكن تناول طه حسين للادب مجرد لقاء آنى وساذج بين النص والقارىء ، انه منهج يتوسط بين الموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة فقد أكد على دور الذوق فى اخراج تاريخ الادب من جفاف العلم وصلادة الموضوعية باعتبار مادته ـ الادب ـ فذهب الى أنه لا سبيل الى أن يبرأ مؤرخ الآداب من شخصيته وذوقه ، وهذا وحده كاف فى أن يحول بين تاريخ الادب وبين أن يكون علما (٤٩) وبهذا ينتهى منهج طه حسين فى القسم العلمى من الدراسة الأدبية ، أى تاريخ الادب . أما القسم النقدى فان المتتبع لحركة الفكر عند « طه حسين » وصلتها بتطور رؤيته النقدية سوف يلحظ أثر تراكم خبراته الثقافية بل وفى بعض الاحيان يلحظ تصارع هذه الخبرات على مساحة النص الأدبى ـ كما سوف يتضح ـ ولنتذكر جملته الجازمة « يجب ألا نتقيد بشىء ولا نذعن لشىء » الا مناهج البحث العلمى الصحيح وسوف نشهد عددا من التحولات التى تهز هذا اليقين والجزم السابقين فيها حين نقارنها بقوله عن الذوق . ان تاريخ الادب لا يستطيع أن يقوم على مناهج البحث العلمى الخالص وحدها ، وانما هو مضطر معها الى الذوق ، وهو مضطر معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التى يجتهد العالم أن يتحلل منها . (٥٠) وهذه المزاوجة بين المنهج والذوق الشخصى فى التاريخ الأدبى تفرز فى النقد رؤية نقدية يكون الجانب التأثرى ركيزتها ، ويكون الذوق أداتها . والشعور الجمال غايتها . ومن ثم تتشكل موجات متشابكة فى تيارات النقد عنده والتى قد تبدو لرائيها البعيد متقطعة عما يسبقها أو يلحقها ، الا أنها فى اطارها الكلى حميمة الاتساق اذا وضعت موضعها من الرؤية الكلية وروعيت أسبابها ودوافعها ، وليكن مدخلنا توجه طه حسين الى الشعراء وهو يعلل سبب جمود الشعر ، ومن خلال نظراته هذه تبدأ معالم نظرية الشعر لديه فى التشكل فيقول « شعراؤنا جامدون فى شعرهم ، لأنهم مرضى بشىء من الكسل العقلى بعيد الأثر فى حياتهم الأدبية » (٥٢) .

... ان طه حسين يقف موقفا شديدا فى مواجهة موروث قديم يرى الفكر والعلم فى ناحية ، والخيال والفن فى ناحية أخرى ، فى قسمة ظالمة استغرقت الفكر العربى طويلا . ومن ثم كانت دعوته الى مفهوم جديد للشعر يجمع الخيال الخصب بالمعرفة الصحيحة لكى يتحقق التوازن المطلوب ، فملكات الانسان تتواصل ولا تتفاصل ، كما يقول طه حسين « فليس من الحق فى شىء أن الشعر

---

(٤٩) حافظ وشوقى مجلد ١٢ ص ٤٥٨
(٥٠) أحاديث مجلد ١٢ ص ١٣٤
(٥١) حافظ وشوقى مجلد ١٢ ص ٨٥٤
(٥٢) من أدبنا المعاصر ص ٢١١ ، ٢١٢

خيال صرف ، وليس من الحق فى شىء أن الملكات الانسانة تستطيع أن تتمايز وتتنافر ، فيمضى العقل فى ناحية لينتج العلم أو الفلسفة ويمضى الخيال فى ناحية لينتج الشعر ، وانما حياة الملكات الانسانية الفريدة كحياة الجماعة رهينة بالتعاون ، ومضطرة الى الفشل والاخفاق اذا لم يؤيد بعضها بعضا» (٥٣)

والنقد صورة الادب التحليلية ، وعلى ذلك يصبح النقد عند طه حسين ذا اتجاهين ، الاول يبحث فى أدوات المبدع وثقافته ومحاكاته لغيره من المبدعين . وكيف شكل وصاغ هذا كله النص الادبى ، والآخر تأثرى ينفعل بهذا الروح الذى يسرى فى كل شعر وأدب ، لم يأت من كلمة هناك أو تركيب هنا ، وانما هو روح عام وشامل يسرى فى جسد النص الادبى فيملؤه حيوية وجمالا .. فى الاتجاه الاول يستعين الناقد بثقافته وتراكم خبراته من تراث وغيره وفى الاتجاه الثانى يستقرىء الناقد أحواله ومقاماته بالتعبير الصوفى فى لحظة النص الجمالية ... وهكذا يكون المطلب النقدى عنده هو نفس المطلب القديم « جزالة اللغة ونصاعة الأسلوب ويكون موضع اللفظ أو نبوة عما كان يجب له أيضا نظرا نقديا فى مثل قوله « .. لولا نبوات اللفظ تعرض لك فتقلقك عن مواطن الرضا » (٥٧) .

وفى مثل قوله : كان ينبغى له من رصانة اللفظ والصورة جميعا (٥٨) وفى مثل (يكون جزلا رصين القول رائع اللفظ والاسلوب) فطه حسين فى الاتجاه الاول من نقده مشبع بالتراث ، تتسرب الى نظراته النقدية الكثير من نظرات نقادنا القدماء ، وما مطلبه من التوسط بين الاغراب والابتذال مع المحافظة على هذه الألفاظ العائمة الغائمة « من الجزالة والرصانة » الا مطلب قديم للنقد العربى الموروث يلفتنا الى أثر هذا الموروث فى فكر طه حسين ، ويدلنا أن مطالب التجديد عنده ليست مخاصمة للتراث أو انقطاعا عنه وانما هى مطالب طبيعية لرجل يعيش حاضره سلوكا فكريا ، ويختزن ماضيه تراثا حضاريا . أما فى الجانب الأخر ، أو الاتجاه الثانى لنقد طه حسين : فنجده تأثريا جماليا حتى اننا نلمح فى بعض آرائه آثارا من المنهج النفسى والماحات الى المنهج الرمزى مع تحولات تتجاوز حدود الاتجاه السابق المشبع بحضور التراث . يقول « طه حسين » فى نقده لعزيز أباظه وعن حقه فى اختيار مذهبه الفنى « لا ينبغى لأحد أن ينازعه

---

(٥٣) نفسه ص ٢١٣
(٥٤) نفسه ص ٢١٦
(٥٥) من أدبنا المعاصر ص ٢٢٧
(٥٦) نفسه ص ٢٢٨
(٥٧) من أدبنا المعاصر مجلد ١٢ ص ٢٨٤
(٥٨) مع المتنبى طبعة دار المعارف ص ٢٠٤

فى شىء من ذلك ... ولكن لغيره الحق الكامل كذلك فى أن يذهبوا فى الشعر المذاهب التى تلائم طبائعهم وأمزجتهم ، أو الصور الجديدة التى يجدون فيها صورة نفوسهم . لا غرابة فى ذلك ولا خطر ... وانما الشعر صدى للقلوب والنفوس والطبائع (٦١) ونقف عند الجملة الأخيرة متذكرين قول طه حسين عن « الأدب مرآة للمجتمع » ولعلنا ننظر الآن فى مرآة نفسية للأديب تعكس مشاعر وعواطف وأحاسيس وليس صورا وأحوالا ووقائع ويكون النقد موجها الى فقدان الجمال الفنى لفقدان العاطفة لا لفقدان المرآة التى تعكس الأمة ...

فالشعر الجديد يمتاز قبل كل شىء بأنه مرآة لما فى نفس الشاعر من عاطفة ، مرآة تمثل هذه العاطفة تمثيلا فطريا بريئا من التكلف « وينبثق النقد على شاكلة الشعر . يقول طه حسين فى نقده لبعض مراثى المتنبى » ... ولكن هذه القصائد ان كانت لا تخلو من جيد الشعر ورائعه فليست هى خير ما قال المتنبى فى الرثاء ومصدر ذلك فيما يظهر أن المتنبى قال أكثرها أداء للواجب لا استجابة للعاطفة ولا اعرابا عن الضمير فهو قد لجأ فيها الى فنه وعقله أكثر مما صدر فيها عن قلبه وشعوره (٦٢) . هذه الرؤية الرحبة للشعر وابداعه تقف بطه حسين على النقد التأثرى ، فما دام الشعر صدى ما فى نفس الشاعر فالجمال صدى هذا الشعر فى نفس الناقد . بل أنه ليصل الى التأثرية المطلقة ويجعل الذوق الخاص هو الحكم والفصيل فى عمل الناقد ، يقول فى كتابه مع المتنبى : « .. أنا لا أقيس براعة الشاعر بقدرته على أن يفهمنى ما أراد حقا وانما ألا أريد من الشاعر البارع كما أريد من الموسيقى الماهر أن يفتح لى أبوابا من الحس والشعور ومن التفكير والخيال » ، وكثيرة هى الأمثلة التى يمكن أن تدلل على اكتفاء طه حسين انطباعاته الخاصة باعتبارها تقويما نقديا كما فى تعليقه على قصيدة للمتنبى فى سيف الدولة قائلا : « أنت تقرأ القصيدة فاذا هذا الروح يسبق ألفاظها ومعانيها الى قلبك ويشيع فى نفسك خفة وطربا (٦٣) ويقول فى أخرى وهى من القصائد النادرة التى تحلو فيها روح الشاعر ويخف ظله على القارئين والسامعين » (٦٤) .

فطه حسين ذو المعركة الشهيرة فى الشعر الجاهلى والتى ارتكز فيها على وجوب تضمن الشعر صورة حياة مجتمعه اللغوية والعقلية والدينية .. الاجتماعية عموما ، بما يعنى – بتعبير آخر – علاقة فاعلية بين التاريخ والفن .. طه حسين الذى رفض الشعر الجاهلى لغياب هذه الفاعلية يتوسط فى

---

(٦١) نفسه ص ٢٣٢
(٦٢) نفسه ص ٢٣٩
(٦٣) من حديث الشعر والنثر – حول القصيدة ص ٥٣١.
(٦٤) من أدبنا المعاصر ص ٣٧٩ وما بعدها

هذه الحتمية حين يتعلق الأمر بالنقد الادبى لا بالتأريخ الأدبى ، فنجد موقفا يؤيد الفن خصائص وسمات ، ولا على هذا الفن – بعد ذلك – أن يصدقه التاريخ أو يكذبه ، ومن هنا نتفهم قول طه حسين التالى : « .. وأوكد كذلك أنى حين أقرأ قول الشاعر القديم للرشيد :

وعلى عدوك يا ابن عم محمد   رصدان ضوء الصبح والاظلام
فاذا تنبه رعته ، واذا غفا   سلت عليه سيوفك الأحلام

لا أكاد أقف عند الرشيد ، ولا عند اخافته للعدو .. وانما الذى يعنينى قبل كل شىء هو أن هذا الشعر جيد يروع بما فيه من تصوير ما ينبغى أن يكون عليه الملك اليقظ الحازم الذى يحرص على رعاية الدولة ويحوطها .. وليس يعنينى أن يكون الرشيد كما وصفه الشاعر أو لم يكن وانما الذى يعنينى هو هذا المثل الأعلى الذى رسمه الشاعر للذين يقومون على شئون الأمم .. ليس المهم أن يصدق الشعراء أو يكذبوا .. وانما المهم أن يصدق الشعراء فى تصوير المثل العليا فيما ينشئون من مدح أو ثناء » ولعلنا نبصر فى كلمات طه حسين معانى قدامه بن جعفر فى قوله : « .. الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقا ، بل انما يراد منه اذا أخذ فى معنى من المعانى كائنا ما كان أن يجيده » ، (نقد الشعر – تحقيق د/ محمد عبد المنعم خفاجى مكتبة الكليات الأزهرية ـ طبعة أولى ١٩٧٨ ـ ص ٦٨) .

يتضح سياق هذا الموقف بصورة أوضح حين يعلن طه حسين رفضه لمن شعاره « الأدب للحياة » ويرى أن هذه عبارة « نابية » فيقول : « والذين يقولون ويكتبون هذه العبارة النابية – الأدب فى سبيل الحياة – لا يحققون نتائج ما يقولون ويكتبون . كلام يقال ولا يحصل شيئا .. » .

.. ولم يكن طه حسين أحادى النظرة أبدا ، وقد أشرنا سابقا الى انفساح أبعاد بصيرته ونفاذها فاستطاع بها أن يضوىء تحليله باتجاهات نقدية شديدة الحداثة فى نقدنا العربى المعاصر ، كما نلحظ أيضا رفضه لبعض هذه المناهج . وسيتضح لنا صحة الأخذ حين أخذ ، وصواب الرفض حين رفض ، وهو فى أخذه اذ يومىء الى بعض المناهج أو يتكىء عليها انما يفعل ذلك فى اطار رؤيته الكلية ، وليس مجرد استهواء أو افتتان يفسد الأمر كله .. ان تحليل طه حسين المنهجى يتضوأ بتلقائية اكتنزتها ملكاته الأدبية وأشربتها الكثير من روحه والكثير من رؤيته الخاصة فنجد فى بعض تحليلاته التفسير الرمزى الذى لا يلوى الكلام أو ينحرف به ليصطنع دلالات وانما هو يعتمد السياق والنسق وايماءات التركيب اللغوى ، بمعنى آخر مجمل الحالة الشعرية . وهو فى ذلك كله لا يقسرك على تفسيره ، ولا يفرض عليك تحليله . ففى أحد تحليلاته لقصائد

المتنبى يقول : « وليس العشق فى هذا الغناء الا رمزا غامضا لمعنى غامض هو الذى يتغنى الشاعر به ، دون أن يعرب عنه فى أول الامر ، وانما يتركه لك تفهم منه ما تشاء ، أو تفهم منه ما تستطيع (٦٥) وفى تعرضه لقصيدة المتنبى التى مطلعها :

ليالى بعد الظاعنين شكول	طوال ، وليل العاشقين طويل
يبين لى البدر الذى لا أريده	ويخفين بدرا ما اليه سبيل
وما عشت من بعد الأحبة سلوة	ولكننى للنائبات حمول

يقول متكئا على فاعلية الغموض فى اخراج الكلمة من ضيق الاشارة الى آفاق رحبة من الرمز :

« ... فهذه الليالى المتشابهة فى الطول ، المتشابهة فى انها تبدى له البدر الذى لا يريد وتخفى عليه البدر الآخر الذى يهواه .. لم لا تكون رمزا لهذه الحياة المتشابهة ؟ .. أحق أن هذا البدر الذى تخفيه الليالى على المتنبى هو صاحبته هذه التى يزعم أنها ظعنت عنه ؟ لم لا يكون هذا البدر شيئا آخر غير هذه الفتاة الأعرابية التى تحميها الأسنة والرماح ؟ لم لا يكون البدر رمزا لهذه الآمال النائية والتى أنفق ما أنفق من حياته دون أن يبلغها أو يدنو منها (٦٦) .. مثل هذا الرفق فى الاتكاء على الدلالة الرمزية نجده فى صور أخرى تشى باتجاه آخر هو الاتجاه النفسى من غير قسر أو اسراف بل ورد فى مثل اللمحة الخاطفة كما فى حديثه عن البارودى وما فى شخصيته من تعقيد بالنظر الى أصوله ، وعن أثر شخصيته القوية فى شعره ، وكذلك الامر فى حديثه عن أحمد شوقى فيما يتصل بأثر الاجناس فى تكوينه وربما ترد بشىء من التفصيل المعتدل بل المتحرج أحيانا كما فى حديثه عن المتنبى وتفسير أسلوب المبالغة فى شعره ، وصلة ترتيب قصائده بالجانب النفسى ، ولا يكتفى طه حسين باثراء منهجه النقدى بهذه الاتجاهات ، بل يتعرض لمن يسرف فى ترسمها واتباعها من ذلك نقده للنويهى والعقاد فى اسرافهما فى الاتكاء على المنهج النفسى ، مما قد يظنه المتعجل تناقضا فى الرؤية أو ترددا فى الرأى ، ولكنه — كما أشرنا فى مرات متعددة — ليس الا التوسط الذى آمن به طه حسين فى كل اسهاماته الفكرية والادبية .

ومن هنا نتفهم نقد « طه حسين » لذلك السرف الذى يجده فى تطبيق المنهج النفسى فى كتابى « النويهى » و « العقاد » ، عن أبى نواس ويكون العنوان الذى

---

(٦٥) نفسه
(٦٦) نفسه
(٦٧) نفسه

اختـاره طه حسين « لرفض ذلك السرف هو « اسراف » وهو يمهد لمـا يقصده بقوله : « وانما أريـد الاسراف فى تقدير الأدب والحكم عليه وفى تقدير الأدبـاء والحكم عليهم ... وقد حفظنا منذ الصبا أن خير الأمور أوسطها » ثم ينتقل الى خطورة ماهية الأدب ، فيقول « والاسراف أشد ما يكون نكرا حين يمس الأدب ودراسته فيخرجه عن ملأمة الذوق ويحول بينـه وبين أخص ما يمتـاز به من تحقيق المتعـة الفنية للقلب والعقـل جميعا » ونكتفى بقوله موجهـا حديثه الى « النويهى » فاذا أردنا أن ندرس حيـاة هؤلاء الشعراء فالخير كـل الخير أن نحتاط ونتحفظ ونتجنب الجزم الذى يحتاج الى استقصاء لا سبيل اليه » .

وبالمثـل يكون توجهه بالنقد الى « العقـاد » فيرى « طه حسين » أن كتـاب « العقـاد » لم يتكلف من الشطط ما تكلفـه الدكتور / « النويهى » ولم ينأ عن مذهب بعينه من مذاهب الدرس الأدبى وهو التمـاس الشاعر من شعره ولكن « طه حسين » لا يرضى عن صور بعينها لاسراف العقاد فيما يخص «النرجسية» ونتـائجها ، ثم يشير : الى أن ذلك السرف لا يتصل بالنقـد الادبى أو الدراسة الفنية فيقول بلبـاقة لا تخفى مقاصدها : « وبعد فـانى أحمد للأستاذ العقـاد تصريحه بأنه لم يقصد الى النقد الأدبى بكتابه هذا ، ولا الى الدراسة الفنية لهذا الشاعر العظيم المظلوم » .

يبدو مما سبق من اتجـاهى النقد عند طه حسين : أن النقـد لديه ممارسة ذوقية لها مقاييسها الأدبيـة فيطفر التراث فى نظره الموضوعى أحيـانا ، وتظهر المنـاهج الحديثة أو آثـار منها فى تذوقه الأدبى كثـيرا ، غير أن هذه الممارسة تأخذ اتجاها ثالثا – مع التساهل فى تسميته اتجاها – يغلب القـارىء فيه الناقد ، ويعطل ممارسته ، ويكتفى بالاعجاب أمام النص الادبى ، وربما كان هذا التداخل الوظيفى بين دور القارىء ودور الناقد هو الذى أدخل أمثال هذه الكلمات الغائمة « الممتع » و « اللذة » و « الذوق » حتى ليصل الامر أن تحل هذه الكلمات فى تناول النص الادبى محل النظر النقدى الفـاعل ، كما فى نقده لشروط القصة كما قالها « محمد فريد أبو حديد » فيقول بعد تناول هذه الشروط « انما الأثر الادبى عندى هو هذا الذى ينتجه الكاتب أو الشاعر كما استطاع أن ينتجه .. وقد يخرجه شيئا آخر لا يستوفى هذه الشروط التى يريدها الاستاذ ، وحسبنا منه أن ينـتج ما نقرؤه فنجد فى قراءته هذه اللـذة الفنية العليـا التى يتركهـا الأثر الأدبى الممتع فى النفوس (٦٨) ويصل الامر الى حد الغـاء عمل الناقد فيقول : « وقد قرأت أخيرا القصة ... فلم أستطع أن أمضى فى هذا النحو من القراءة المقيـدة ، ولم أستطع أن أكون رأيى على هذا النحو الذى أقـل ما

---

(٦٨) نفســه

يوصف به أنه ضيق شديد الضيق ... ألست ترى أنك ان صنعت هذا الصنيع انما تقرأ القصة بعقلك لا بقلبك ولا بذوقك ... وما هكذا أحب أن أقرأ الأدب ، انما أقرأ الأدب بقلبى وذوقى وبمـا أتيح لى من طبـع يحب الجمال ويطمح الى مثله العليا (٦٩) .

... ان طه حسين الناقد يضم بين جوانحه قارئا كثيرا ما يلتبس بالنـاقد فنكون أمام نقد ثرى لا يسقط جافـا يابسا فى موضوعية ضيقة وانما ينفتح على آفاق من الاحساس بالجمال تؤازره موضوعية النقد وتمد أسوقه وأوراقه بما يلزمه من عناصر الحياة ، وأحيانا يستقل الناقد بصوته فيطفر على السطح نظر تراثى اكتنزه طه حسين فى ذاكرته الثقـافية وفى أحيان أخرى يأبى القـارىء الا الانفراد بالمساحة النقدية فيغيب النقد تماما ، ونكون أمام المتعـة أو اللذة التى تضجر بالمقـاييس الفنية والنظرات النقدية ، وانما تسبح فى محيط العمل الادبى مستسلمة لتيـاره ، كما يقول طه حسين نفسه : « ... والكاتب المجيد عندى هو الذى لا أكاد أصحبه لحظات حتى ينسينى نفسى » (٧٠) .

وتستكمل رؤية طه حسين هذه القناعة التى آمن بها ومارسها بعنف باحثا وناقدا ومبدعا ـ مما جلب له الكثير من الخصومات ونعنى قناعته بضرورة أن تتوافر لهؤلاء جميعا الحرية الكـاملة . ومن ثم يأتى رأيه التـالى والذى يطلق للأديب حريتـه فى القول ولا عليه رضى النـاس عنه أو سخطوا عليه فيقول : « وانما الأديب حر أن يكتب ما يشاء ويكتب كيف شاء ، والقراء أحرار يقرأون ان شاءوا ، ويعرضون ان أحبوا . ليس لهم على الأديب حق أن يكـتب لهم مـا يشاؤن وليس للأديب عليهم حق أن يرضوا على ما يكتب » وتساند هذه الحريـة الطبيعية الحرة للفن أصلا » .. والأصل فى الفن حرية خالصة .. حرية فى التعبير وطرائقة وما يبتكر فيه عن الصور والمعـانى « واذا كان ثمـة من قيود فانها « قيود يفرضهـا صاحب الفن على نفسه فى مذاهب الاداء يلتزمهـا هو ولا يلزمه اياها أحد غيره ومن هذه القناعة كانت دعوته الى التجديد فى الأوزان والقوافى ، ونقده لشعراء الشباب الذين لم يستغلوا طاقـات هذا التجديد فلم يستطيعوا تقديم ما يطمئن اليه فى هذا السبيل ، يقول طه حسين « فليس على شبابنـا من الشعراء بأس – فيما أرى – من أن يتحرروا من قيود الوزن والقافية اذا نافرت أمزجتهم وطبائعهم ، لا يطلب اليهم فى هذه الحرية الا أن يكونوا صادقين غير متكلفين فـاذا أتيحت لأحدهم أو لكثير منهم هذه الحرية الخصبة المنـتجة المبدعة كنا أحب الناس لشعره » .

---

(٦٩) نفسـه
(٧٠) نفسـه

أخيرا نستطيع أن تضم كل هذه الانسوجات السابقة فى نسيج واحد ، نسيج جدلى ينبنى على مجموعات من الثنـائيات خصيبة الجدل فيما بينهما كالـتراث والحداثة ، والجبر والحريـة ، والمجتمع والجمال ، والأدب والنقـد ، ويكون مفهوم التوسط هو نقطة الالتقاء الحميم التى تنعقد عندها لحمة فكر طه حسين بسداء لنكون أمام نسيج متمـاسك يعبر عن شخصية فـذة كان لها دورهـا فى عصرها كمرحلة انتقاية من الجمود السابق الى ما ينعم به الأدب والنقد العربيين الآن من حريـة فى ابداع .. حريـة فى البحث والدرس .. حرية فى النقـد ,, حرية فى التوصل الفكرى بين الثقافات المختلفة .

وبعد ، فان دراسة طه حسين يجب أن تعتمد أولا على شمول فى التناول ودقة فى النظر تماثل تعدد اسهامات ورحابة رؤيته ، آخذة اياه فى سياقه التاريخى . وبريئة من الأحكام المتعجلة ، غير متأثرة بموقف مسبق يجيئها من هنا أو هناك ، فما أحرانا فى بحثنـا له ودراستنا اياه بتطبيق ما دعـا اليه من وجوب تحرر الدارس من كل ما من شأنه أن ينحرف بدرسه لصالح دين أو قومية أو تراث حين قـال : « يجب ألا نتقيد بشىء ولا نذعن لشىء الا منـاهج البحث العلمى الصحيح » .

أ. د. محمد رجـاء عيد

المتنبى بين طه حسين وبلاشير

(دراسة مقارنة)

تعد دراسات طه حسين فى الأدب العربى ، والشعر خاصة ، منذ قرونه الأولى التى تعود الى ما قبل الاسلام ، الى عصوره الاسلامية المختلفة وحتى عصر أبى العلاء المعرى ، من أبرع ما قدمه دارس فى يومنا من فضل للدراسات العربية .

كان الدارس فى جيلنا ينشأ مع اسم طه حسين فى (أيامه) من الكتاتيب الى الازهر الى الجامعات المصرية . ثم الى باريس مهد حضارة وفن وأدب آخر .. حتى يجده وقد أصبح علما شامخا تعتز به العربية وتفخر .

وكان هذا التدرج ذاته ، من الدراسات التقليدية الموثقة بحفظ القرآن وأصول العربية ، الى الدراسات الأكاديمية الجامعية ، ومن ثم الى الثقافة الاوروبية فى أصولها الأولى الاغريقية واللاتينية ، ومن ثم الى مظاهرها الحديثة المتحررة وفى نظرتها الموضوعية المتأثرة بالمناهج العلمية الحديثة ، هو الذى أضفى نكهة خاصة على دراسات طه حسين ، وأنتج ذلك المزاج بين الاصول العربية والاسلامية لغة ونحوا وتاريخا وقرآنا وبلاغة وأدبا ... والحضارة الاوروبية مناهج تفكير ونقدا ولغة ...

هذه النكهة الخاصة هى ما يرنو هذا البحث الى استكناه مذاقه من خلال موضوع محدد ذاك هو : ما كتبه طه حسين عن المتنبى . قياسا الى ما كتبه ريجى بلاشير المستشرق الفرنسى المعروف .

* * *

أهم ما كتبه طه حسين عن المتنبى هو كتابه الذى لا يزال فى أيدى الدارسين بعنوان (مع المتنبى) . وكان أول صدور للكتاب فى نحو أول عام ١٩٣٧ فى جزأين (١) نشر فى لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة . ثم أعيد طبعه فى

---

(١) يرد البعض أول صدور للكتاب الى سنة ١٩٣٦ ، وبمراجعة آخر الكتاب نجد خاتمة بقلم طه حسين بعنوان (بعد الفراغ) ،يشير فيها الى أن المطبعة قد فرغت من طبعه قبل ساعات . وهى مؤرخة فى ٦ يناير ١٩٣٧ .

جزء واحد فى دار المعارف بمصر أيضا ، أكثر من تسع مرات منذ سنة ١٩٥٧ (٢).
أما بلاشير فقد بدأت عنايته بالمتنبى فى فترة سابقة على ذلك ، حيث ترجع أول دراسة له عن المتنبى (بعنوان : الشاعر العربى المتنبى والمغرب الاسلامى) الى عام ١٩٢٩ ، وقد ظهرت فى مجلة الابحاث الاسلامية بباريس .

وكتب بلاشير ونشر أبحاثا أخرى عن المتنبى ما بين عام ١٩٣٥ – ١٩٣٧ (٣) . وكان أهمها كتـابه المعروف بعنوان (أبو الطيب المتنبى – دراسة فى التـاريخ الأدبى) الذى ظهر عـام ١٩٣٥ . وقد قام بنقلـه الى العربيـة الدكتور ابراهيم الكيلانى عام ١٩٧٥ (٤) .

حينما يلقى الباحث نظرة على الابحاث التى كتبت أو نشرت فى العصر الحديث عن المتنبى ، وخاصة فى العالم العربى ، يجد أن الأعوام ما بين ١٩٣٠ – ١٩٣٦ من أغزر الأعوام وأكثرها نتاجـا من الدراسات التى عنيت بالمتنـبى شاعرا ، وبديوانه شرحا وتعليقـا ، حتى ختمت هذه الفترة بتـلك الدراسات التى ظهرت بمناسبة الاحتفال بالعيد الألفى للشاعر ، عام ١٩٣٦ .

فبعد أن هدأت عاصفة الأقدمين من معاصريه ومن تلاهم بقليل ، تعود الانطلاقة الثانية نحو الانشغال بالشاعر وديوانه ونبوته .. الى الظهور فى نحو العقد الثانى من هذا القرن حينما أصبح ديوانه فى متنـاول الدارسين ، بعد أن تم طبعه بضع مرات خارج العالم العربى. ثم بدأت العناية به وبشرحه فى العالم العربى على أيدى دارسين من اللبنانيين والمصريين فى الأعوام الواقعة ما بين ١٨٦٠ – ١٩٢٤ (٥).

وفضلا عن أبحاث بلاشير ، فمن الابحاث التى لها أهمية خاصة فى هذا البحث، ولها صدى واضح فى ما نحن بصدده ، تلك التى قام بكتابتها المستشرق الفرنسى

---

(٢) لطه حسين بحث بالفرنسية عن المتنبى بعنوان (مغامرة شاعر جرىء) نقله الى العربية عبد العاطى جلال (مجلة الثقافة – القاهرة العدد ٤ ، ١٩٧٤) .
(٣) عنوان بحثه الأول :
Le poete arabe al-M. et l'occident Musulman, Rev. Et. Isl. 1929.
أما الابحـاث الاخرى فقد نشر بعضها منقـولا الى العربية منذ نحو ١٩٣٦ وهى :
– نقد نقاد المتنبى (بالعربية) مجلة المشرق ، بيروت ١٩٣٦ ، ٢٤ .
– بحث عن حياة أبى الطيب وشعره ، بعنوان : La vie et l'aeuvre de a T. a H.
فى مجموعة أبحـاث أصدرها المعهد الفرنسى فى دمشق – ط. بيروت ١٩٣٦ ، بمناسبة الاحتفـال الألفى للشاعر . وقد قام بترجمة هذه الابحـاث جميعها عن الفرنسية أكرم فاضل ونشرها فى مجلـة المورد – وزارة الاعلام العراقية – العدد ٣ ، ١٩٧٧ . وجـاء بحث بلاشير بعنوان (حيـاة أبى الطيب المتنبى وشعره) . وله أبحاث أخرى عن المتنبى نقلت الى العربية منذ عام ١٩٣٧ فى بيروت .
(٤) منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، دمشق ١٩٧٥ .
(٥) تراجع مقالة بلاشير الطريفة حول (نقد نقاد المتنبى) المذكورة أعلاه . وقد جاءت جزءا من كتابه (أبو الطيب ..) تحت عنوان (ديوان المتنبى والعـالم العربى الحديث) ، ص ٥١٣ – ٥٤٢

لوى ماسنيون عن القرامطة أو عن المتنبى . وكان من أهمها بحثه الذى صدر فى ضمن مجموعة المعهد الفرنسى بدمشق أيضا عام ١٩٣٦ (٦) .

فكـأن الأعوام مـا بين ١٩٣٥ – ١٩٣٧ تجمع بين دراسات كـل من بلاشير وماسنيون وطه حسين ، اذ يبدو التقـارب الشديد فى الزمان بين أبحـاث هؤلاء العلماء الدارسين بوجه خاص . أما لماذا تقاربت هذه الدراسات زمانا ، فلا أظن أن القول بأن المنـاسبة (وهى العيد الألفى للشاعر فى نحو عـام ١٩٣٦) تكفى لتفسير هذا التداعى الواضح بينهـا فى طريقة تنـاول المتنبى ، حيـاة وشخصية وشعرا ... ولا سيما بين دراسة كل من بلاشير وطه حسين .

لقد اتجه اهتمـام المستشرق الفرنسى بلاشير الى دراسة المتنبى منـذ سنوات سابقة (كمـا لاحظنا) ، وكتب مقـالات شتى عن المتنبى ودرس ديوانـه دراسة منهجية متتبعة منذ عام ١٩٢٩ ، حتى انتهى باصدار دراسته المتكـاملة عن أبى الطيب عام ١٩٣٥ .

أما دراسة طه حسين للمتنبى التى ظهرت عـام ١٩٣٧ ، فقد تفسرها جملـة أسباب ودوافع ينعكس صداها على طبيعة الدراسة نفسها :

أولها : أن طه حسين كان قد صحب المتنبى – كما يقول – « ... طول العام الجامعى » يدرس « شعره مع الطلاب » ويتحدث « عنه الى جمهور الناس » حتى « سئم درسه والتحدث عنه ... » (٧) .

فكان أن قاده هذا السأم من الدراسة المنهجية الأكاديمية الى اتخاذ قرار أن يصحب المتنبى صحبة أخرى . فكان أن حمل ديوانه معه فى سفرة له لقضاء اجازته الصيفية يطالع فيه ويكتب انطباعاته ..

أما ثانى هذه الأسبـاب فهو ، فى نظرى ، أن طه حسين كان لديـه ما يريد أن يقوله (خارج نطـاق الدراسة المنهجية المحددة بخطة أكـاديمية تقليدية) بعد أن أطلع على ما كتبه ماسنيون من جهة ، وما كتبه بلاشير بوجه خاص .

ولعل من الممكن أن أضيف سببا ثالثـا : فقد سبق لبـلاشير أن الحق بكتـابه دراسة شاملـة عرض فيها لجميع من كتـبوا فى العربية عن المتنـبى وشعره من الكتاب العرب حديثا ، وبعد أن لخص رأيه فى كل دراسة على حدة ناقدا ومحللا

---

(٦) البحث بالفرنسية : Devant le siécle Ismailien de l'Islam.
وقد نقله الى العربية أكرم فاضل فى مجموعة المعهد السابق ذكرها ، وهو بعنوان (المتنبى أمام العصر الاسماعيلى للاسلام) المورد ، ١٩٧٧ .
ولماسنيون محاضرة ألقاها فى مؤتمر المستشرقين بروما عام ١٩٣٥ . (ذكرها بروكلمن)

(٧) مع المتنبى ٨ .

ومعلقا ، انتهى الى طرح تساؤل طريف ارسله وكـأنه لا يزال غير مقتنع بجدوى دراسة المتنبى والاهتمـام به ، معبرا عن حيرة فى فهم أسباب هذه المنزلـة التى يحتلها الشاعر فى قلوب قرائه من العرب خاصة ، حيث يقول :

« وسيبقى بالنسبة الينـا (نحن الغربيين) القضية الشائكة جدا عن المكـانة اللائقة التى يجدر أن يحتلها بين الشعر الكونى شاعر من العصر الوسيط لا يزال موضع اعجاب الى اليوم من مراكش الى الهند . ونشعر هنـا أكثر من أى مكـان آخر بأن الفكر الشرقى لا يسعفنـا بأى مصدر . فلا يسعنا ، بكـل تأكيد ، اللجؤ للحصول علىجواب مرض الى معجبين بالمتنبى لأسباب قومية أكثر منها أدبية .

فهـل يستطيع المستشرقون أنفسهم اعطـاء الجواب ؟ . هذا ما ينبغى لنـا أن نـراه ... » (٨) .

ومن أجل الحصول على اجابة عند المستشرقين ، راح بلاشير يستعرض دراسات المستشرقين عن المتنبى منذ أن عرف الجيل الأول منهم شيئا من شعره ، حيث نقل الى بعض اللغـات الاوروبية ، وكتبت دراسات شتى عنه ، حتى عصر بلاشير ... ويظهر فى هذه الدراسات تفـاوت شديد فى الحكم على شعر الشاعر وشخصيتـه وعقيدته .. (٩) قد لا يسعف الدارس الاوروبى للوصول الى اجابة مرضية ..

وهكذا ظل السؤال قائما ؟

هنا يأتى دور طه حسين ليضع أمـام الدارسين أول دراسة فى العربية تتنـاول الشاعر بمزيج فريد من الذوق العربى الخالص والثقـافة الاوروبية الواسعة .. فلم يكن من باب المصادفة البحتـة — كما أرى أن يتخـذ طه حسين منهج النقد التلقائى الذوقى الذى يستنطق الشعر ويحاول أن يغوص فيه ، فيصطحب الديوان، بدلا من ان يستعين بالمصادر الخارجة على اطـار الشعر .. وليس أجـدى لهذه الغاية من الصحبة الودية (ان صح القول) . فقد درس المتنبى أكاديميا ومنهجيا — من قبل المستشرقين خاصة — حتى لم يبق فيه مقال لقائل . فلم لا ينظر اليه بمنظار المتذوق العربى الذى يستند الى قاعدة صلبة من الثقافة الاوروبية . فكان هذا المتذوق العربى هو طه حسين ، وكان نتاج ذلك كتاب (مع المتنبى) .

وهكذا تأتى دراسة طه حسين لتضع أول ما تضع بين أيدى الدارسين ، عربا وأوروبيين ، نمطا جديدا من الدراسة التى تذوق ناقد عربى مثقف بمناهج النقد والتذوق الاوربية .

---

(٨) أبو الطيب المتنبى .. ٥٤٢
(٩) المصدر نفسه ٥٤٣ — ٥٦٩

وهكذا كان طه حسين فى عامة دراساته الأدبية والنقدية يسعى الى أن يعيد الى النقد العربى ثقته بنفسه (دون اغراق أو غرور) ، وأن يتيح للدارس الاوروبى فرصة معرفة بأدب هذه اللغة من وجهة نظر أصحابها ..

ومن الطريف ، مع ذلك ، ان طه حسين لا يميل الى اصدار حكم عام فى المتنبى أو فى شعره . يقول لنا فى آخر الدراسة :

« .. ان هذا الكتاب ، ان صور شيئا فهو خليق بأن يصورنى أنا فى بعض لحظات الحياة .. أكثر مما يصور المتنبى .. » (١٠)

وكأنه أدرك بصدق حدسه كم واسع هو المتنبى على اطلاق الاحكام المطلقة عليه . وكم واسع هو على الدراسة الخارجية عليه ، مهما دقت فى منهجها . وكم واسع أى شاعر أو كاتب على أى ناقد يظن أنه يمكن أن يتعرف عليه كاملا فيثق بما يراه من أحكام .. من قراءة ديوان أو كتاب له . فديوان المتنبى — عند طه حسين — :

«..ان صور شيئا فانما يصور لحظات من حياة المتنبى، لا أكثر ولا أقل..» (١١

تلك هى أسباب قد تقودنا الى فهم ذلك الفرق الدقيق بين دراسة بلاشير ودراسة طه حسين للمتنبى . فقد جاء كتاب بلاشير مرسوما رسما أكاديميا ومنهجيا تدعمه الحواشى بالمصادر والشواهد التاريخية (بل والجغرافية أيضا ، عندما يتتبع الباحث الشاعر فى رحلاته الكثيرة) . على حين نجد فى كتاب طه حسين تلك المتعة التلقائية ، حيث اراد المؤلف أن يكون (مع المتنبى) ، «صحبة ومرافقة ليس غير» ، وأبى ان يستعين عليه بشروح الشراح وتعليقات الدارسين قدامى ومحدثين . فأيسر طبعة للديوان كانت تلك التى أصطحبها معه .

وبينما وصف بلاشير كتابه بأنه (دراسة فى التاريخ الأدبى) ، يصف طه حسين بحثه بأنه (خواطر مرسلة) .. ومن ثم فان لكل من القصدين وسيلته التى يتوسل بها اليه ، ومنهجه الذى يرسمه ويهتدى به .

ومع ذلك لا يفوت الباحث ان يلاحظ الاطار المشترك الذى يجمع بين الدراستين. فقد سلك الاستاذان المؤلفان منهج الرحلة مع المتنبى (ان صح القول) ، انطلاقا من نشأته الاولى بالكوفة ثم الى بغداد ، ومنها الى بلاد الشام فمصر فالعراق ثانية وبلاد فارس .. وحتى آخر حياته .. يرتحلان مع الشاعر حيثما ارتحل ويحلان حيثما يحل . رحلة ممتعة ، سداها ولحمتها الشعر والشاعر ..

---

(١٠) مع المتنبى ٣٧٨
(١١) المصدر نفسه ٣٧٩

والمتنبی – كما أرى – خليق بأن يدرس عبر منهج (الحل والترحال) . اذ كانت حياته رحلة متواصلة لا يكاد يحل فيها بمقام حتى يمضى الى سواه .

وهكذا ، فان موازنة سريعة بين موضوعات الكتابين تظهر مدى اشتراكهما فى الاطار العام المرسوم . ومع ذلك فان كتاب بلاشير قد صنف الى أبواب وفصول ، بينما يمضى طه حسين فى رحلة منسابة لا تقف دونها حدود أو قيود .

ترى هل كان اختيار طه حسين منهج بلاشير فى الكتابة مقصوداً ؟ وهل القصد من كتابة (مع المتنبى) تقديم دراسة موازية لتلك الدراسة ؟ .

ليس من المستبعد ان يكون طـه حسين اراد لكتـابه أن يكون بموازاة كتـاب بلاشير عن المتنبى . فقـد سبقت طـه حسين فى العربية مجموعـة من الدراسات الحديثة ، تنـاولت الشاعر بصور مختلفة ، حـاول بعضها أن يضعـه فى صف الشعراء الاوروبيين أو الفلاسفة أمثال جويته ونيتشة وغيرهما .. ودرسه آخرون بمنهج تقليدى متوارث ، دون أن يخرجوا على سبل القدماء .. (١٢) .

ويأتى كتاب طه حسين ليقدم ذلك المزيج من الشرق والغرب ، مع غلبة الشرق فى فن التذوق الشعرى . وليس كتاب (مع المتنبى) اصداء لكتاب (أبو الطيب ..) كما قد يخيل للناظر العابر . صحيح أنه يسير بمحاذاته منهجا عاما ويتبنى بعض ما ذهب اليـه بلاشير ، ولا سيما القول بقرمطية المتنـبى الذى كان جديـداً على الدراسات العربية الحديثة . ولكن الاكتفاء بهذه العوامل الظاهرة قد يضللنا عن حقيقة ما صنعه طه حسين فى كتاباته بعامة ، وفى المتنبى بخاصة .

أما قضية قرمطية المتنبى التى كان المستشرقون أول من لفت الانظـار اليها فى العصر الحديث ، فقد تقتضينا وقفة قصيرة :

لقد ذهب كل من بلاشير وماسنيون ، وكذلك طـه حسين ، الى القول بقرمطيـة المتنبى ، فما معنى هذا القول ، وكيف ظهر أثره فى موقف كل منهم تجاه المتنبى..؟

قبل كل شىء ، علينا أن نلحظ أن بلاشير الذى يميل الى القول بقرمطية المتنبى ، لا يكـاد فى الواقع يغير هذه المقولة اهتماما يذكر حينما يـأتى ليدرس شخصية المتنبى أو يتناول شعره بالنقد والدراسة . بل يبدو بلاشير متحفظا شديد التحرز من اطلاق حكم قاطع ، حتى فى تلك الشواهد الشعرية التى اتخذها البعض دليلا قاطعا على ميول الشاعر ، من مثل قوله :

شيخ يرى الصلوات الخمس نافلة ويستحل دم الحجاج فى الحرم

---

(١٢) انظر مقالة بلاشير (نقد نقاد المتنبى) ، المشرق ٣٤ (١٩٣٦) ٥٧٥ – ٥٩٩ . وكتـاب (أبو الطيب ..) ٥١٣ – ٥٤٢

حيث يقول بلاشير ، معلقا :

« ولا ريب أنه من التهور اعتبار هذين البيتين انتسابا قطيعا الى القرمطية النظرية ، ولكنهما يرمزان فقط الى نية أبى الطيب الافادة من الحركة القرمطية بغية تحقيق غايات ذاتية .. » (١٣) .

ثم ان بلاشير لا يذهب ذلك المذهب المغرق فى التأويل والتفسير الذى ذهب اليه ماسنيون فى تأويل شعر المتنبى . فقد تناول ماسنيون شعر المتنبى بتأويلات باطنية يرد كثيرا منها الى مذاهب التشيع الاسماعيلية .. فيقول مثلا :

« .. ان مفردات المتنبى ، رغم تسلسلها الكلاسيكى الجميل ، تتضمن بعض المصطلحات المألوفة لدى الاسماعيليين : تتضمن تعبيرين من تعابير اخوان الصفا (قدس الله روحه ، الفلك الدوار) ، و (كلمة الثقلين = القرآن والسيرة ، وليس الجنة والناس) .. وهكذا فان المتنبى ، حين يصرح أنه لا ينبغى وضع الشمس (المؤنثة) تحت الهلال (المذكر) (١٤) ، فانه ينوى — فى الحقيقة — حسم المعركة القديمة بين شيعة الكوفة حول أولوية الميم (محمد = الشمس) أو العين (على = القمر) ، فى علم التنجيم الشيعى : الشمس = محمدا ، القمر = عليا ، الزهراء = فاطمة ، والفرقدان = الحسن والحسين ، وذلك باتجاه ميميات القرامطة .. » (١٥) .

فهذا نمط من نقد الشعر لم يسبق نظير له فى الشعر العربى ، ولم يجد صدى كبيرا عند نقاده .. فكيف كان الأمر فى دراسة طه حسين للمتنبى ؟

يبدو طه حسين مقتنعا بقرمطية المتنبى فى فترة مبكرة من دراسته ومن حياة الشاعر ، حيث يقول :

... فأنى أجد فى نفسى شعورا قويا جدا بأن المتنبى نشأ نشأة شيعية غالبة ، لم تلبث ان استحالت الى قرمطية خالصة ... » (١٦) .

وتستهوى طه حسين فرضية القرمطية فينساق معها فى تتبع مراحل حياة الشاعر الاولى بوجه خاص ، تلك المراحل التى اتسمت بالثورية والتمرد حتى انتهت بالمتنبى الى ما انتهت اليه ..

---

(١٣) أبو الطيب المتنبى ١٢٣
(١٤) اشارة الى بيت المتنبى : وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال
(١٥) مقالة ماسنيون (المتنبى أمام العصر الاسماعيلى ..) المورد (١٩٧٧) ص ٦٢
(١٦) مع المتنبى ٤٥

ولكن السؤال الذى يجب أن نبحث عن اجابــة عليه عند طه حسين فى الواقع هو : ماذا تعنى **القرمطية الخالصة** عنده ، وكيف تظهر آثارها فى حيــاة الشاعر أو فى شعره ؟

يبدو واضحا — فى أكثر من مناسبة — أن طه حسين مقتنع بعلاقة المتنبى منذ شبابه أو فتوته بالقرامطة وبدعوتهم ، ان لم يكن أحد دعاتهم . فقد « تعلم أصول القرامطة وعرف مذاهبهم النظرية والعملية معــا » — كمــا يقول طه حسين — « وشعر المتنبى فى صباه بعد عودته من البادية الى الكوفة ، يبين لنــا هذا أوضح تبيين وأجــلاه .. » (١٧) . وقد خرج وتمرد فى البــادية بدافع من هذه الدعوة ، واندفع نحو غايته اندفاعا انتهى به الى السجن ..

ومهما يكن من أمر ، فان ما قدمه طه حسين من قرائن وشواهد شعرية لا يكفى لتحديد معالم القرمطية مذهبا معروفا فى المذاهب الاسلامية . فالقرمطية — كما تبدو فى بحث طه حسين — ليست ذلك المذهب الباطنى الذى جهد المؤرخون فى فهم معالمه الباطنية والسرية . ان القرمطية المنسوبة الى المتنبى لا تعدو عن أن تكون ما يجسده المتنبى نفسه فى شخصه ومواقفــه من خروج على مألوف عصره ورفضــه لخضوع أهل زمانه للظلم .. ، ولا سيما حين كان الشاعر فى فورة الفتوة وغليان الشباب .. ويتجلى ذلك عنده فى :

- الثورة والتمرد على النظم الاجتماعية والسياسية .
- ميــل الى التقشف والزهد فى ملذات الحيــاة (يقول ماسنيون بهذا أيضا ، ويعده جزءا فقط من مظاهر قرمطيته) .
- ميل الى بعض مذاهب التصوف (بصورة غير ناضجة لأنه يرجع الى مرحلة الصبا غير المكتملة) .
- ميل الى المبالغة والغلو ، تظهر آثــارها فى شعر الصبــا ، حتى بدت بعض أقواله وكأنها صادرة عن سوء عقيدة فى الدين (١٨) .
- الالتزام بمثل أوشكت أن تتلاشى فى زمانه ، ومحاسبة للنفس فى خضم هذا الاضطراب المحيط بالشاعر ..

ويستنطق طــه حسين شعر المتنبى من أجــل أن يحقق بعض فهم لشخصيتــه واعتقاده ، فيعلق على قصيدته التى قالها فى شجاع بن أوس (من مرحلة الفتوة ببادية الشام — قبل سجنه) ، قائلا :

---

(١٧) مع المتنبى ٤٣

(١٨) المصدر نفسه ٤٤ — ٤٥ فى أبيات المتنبى التى مدح بها أبا الفضل الكوفى . يقارن برأى بلاشير المتحفظ فيها ، أبو الطيب المتنبى ، ٥٣ — ٥٤

« .. فنحن باءزاء قصيدة لهـا خطرها فى تصوير نفس المتنبى حين كان يودع الصبا ويستقبل الشبـاب : هى نفس حزينة معناة مؤرقة ، لأن لهـا هما بعيدا ، ولأنها قد اخذت تفكر فى الناس وفى نفسها وتستنبط من هذا التفكير أمورا لا تسر ولا ترضى . وما زال الفتى قرمطيا ماضيا فى قرمطيته .. » (١٩) .

وهكذا تصبح القرمطية كـل ما اتصف به المتنبى من طموح وتطلـع وتمرد فى تلك المرحلة من حياته . وكـأن طه حسين يجعـل المتنبى محورا أول ليتعرف من خلاله على ما سماه بـ (القرمطية الخالصة) . فيصبح تمرده ومعاناته .. علامات بارزة للقرمطية ، وليس العكس .

لقد استطاع طه حسين ، بهذه الطريقة فى التنـاول أن يتحاشى ذلك الاغراق الذى اتسمت به تأويلات ماسنيون لشعر المتنبى . ولقد كان طه حسين واعيا لها تماما ، حتى قال فى تأويل ماسنيون لمطلع قصيدة المتنبى :

أحـاد أم سـداس فى أحـاد   لييلتنـا المنوطـة بالتنـادى

بان ماسنيون يذهب الى تفسير « هذا البيت بالبيت الذى يليه ، ويجعل العدد رمزا لبنات نعش ، وهو رأى أقل ما يوصف به أنه طريف (٢٠) .

وأنا أقول ان تعليق طه حسين على قول ماسنيون أطرف ، فهو يتحاشى المواجهة الصريحة .. ! ولكن انظر الى حكمه هو على هذا البيت حيث يقول لقارئه :

« .. لا تطل الوقوف عند مطلعها الغامض البغيض الذى انكره القدماء ورأوا فيه الغـازا وخطأ فى الحساب وبعدا عن الشعر .. (البيت ..) لا تقف عند هذا البيت السخيف الذى تجد مثله كثيرا فى أجمل شعر المتنبى و أروعه .. » (٢١) .

وانظر كذلك الى حكمه فى البيت الذى يليه ، والذى رأى فيه ماسنيون ما رأى ، وهـو :

كـأن بنـات نعش فى دجاهـا   خرائـد سافـرات فى حـداد

حيث يقول طه حسين :

« فما رأيك فى هذا التشبيه الرائع البديع الذى يخلبك لفظه ومعناه .. ؟ » (٢١).

---

(١٩) مع المتنبى ٧٤.
(٢٠) المصدر نفسه ٨٥ .
ورأى ماسنيون أن البيت (ارثماطيقى عجيب للغاية) . ثم ينتهى الى أن ١ + ٦ = ٧ .. وأما البيت التالى له فهو قول المتنبى)
كـأن بنـات نـعش فى دجـاهـا   خـرائـد سـافـرات فى حـداد
(٢١) مع المتنبى ٨٥ .

ويلحظ طه حسين ، مع ذلك ، حين يمضى مع المتنبى ، ان الشاعر ربما سلك بعض طريق الرمز الذى لم يكن مألوفـا الا عند (المتصوفة والبـاطنية) – كما يقول – محبـاة لمدوحه . وكـان ذلك فى قصيـدة واحدة قالهـا فى (أبى على الأوراجى) ، وهو من المتصوفة . ولكنه يرى أن هذا التكلف لم يفسد على المتنبى هذا الشعر الذى قصد فيه هذا القصد متعمدا . ومصدر الجمال الغريب فيه هو تلك الملاءمة بين جهدين (جهد العقـل وجهد الفن) (٢٢) . على ان طـه حسين لا يذهب الى تعميم حكمه بعد ذلك على شعر المتنبى بعامته ..

فطه حسين قارىء عربى يقرأ شعرا عربيا ، يتذوقه ويريدك أن تتذوقه معه ، فيأخـذ بيدك خطوة خطوة فى رحلة (مع المتنبى) . وأول ما يستعين به على هذه الدراسة حاسته الخبيرة بالشعر العربى ، حتى انه ليستعين بالحدس مصدرا فى ترجيح ما يراه ، ربما حتى فى الوقائع التأريخية أحيانا .. فليخص الى القول مثلا :

« .. لست أدرى اتسعدنا النصوص التى بقيت لنا من شعر المتنبى أم لا تسعدنا، ولكنى قوى الشعور بأن المتنبى لم يرحل الى الشام طالبا الرزق فحسب ، وانما ذهب الى الشام داعية من دعاة القرامطة .. » (٢٣) .

ومع ذلك فقد كان حدسه صادقا عند تذوق الشعر والنظر اليه عن قرب . فلم يكن بحاجة الى الاستنجاد بنظريات القرامطة أو مفاهيمهم أو تأويلاتهم ليصل الى شعر المتنبى أو ليحقق فهما أكبر لشخصيته ..

لقد كتب طه حسين (مع المتنبى) لأنه أراد أن يقول ان طبيعة استجابة الناقد العربى للشعر تختلف جذريا عن استجابة من هم خارج العربية لغة وروحا . واذا ما اضفنا الى هذه الحقيقة المهمة حقيقة ان هذا الناقد هو طه حسين الذى امتزجت فى تكوينه عناصر ثقـافية متنوعة تضاف الى الأصول العربية المتينـة ، واذا ما أدركنـا أن الموضوع المتنـاول بالبحث هو المتـنبى الذى يكـاد يستعصى عـلى المستشرقين ، كما لم يستعص شاعر من شعراء العربية من قبـل .. ، اذا أخذنا بهذا كله اعتبـارا ، لم يعد صعبا علينا أن نجد أحكـام طه حسين فى شعر المتنبى وشخصه تكاد تكون فى واد بينه وبين أحكام بلاشير فيه مسافات ومسافات ..

اننا نجد العذر لبلاشير ونفهم العقبات التى تصادفه ، حين يحاول الاستجابة لشعر المتنبى ، فلا يحقق ذلك فينتهى الى تلك الأحكام التى ترددت فى بحثه فى وصف هذا الشعر بالتفاهة أحيانا ، وبالغلو أخرى ، أو بأن الغلو فيه ، « وهو مقبول عند

---

(٢٢) المصدر نفسه ١١٧ .
(٢٣) المصدر نفسه ٨٥ .

الشرقيين على العموم » – كما يقول – « يبلغ حد الانتفاخ ثم ينفجر » (٢٤) . أو قوله يصف المتنبى مع كافور :

« .. ان مظاهر نفسية أبى الطيب حينئذ وخلال السنين التالية ، وانتفاضاته الكبريائية ، وحسراته على ماض قريب .. كل هذا عاد لظهور فى شعره .. وينبغى لنا الا نشكو من ذلك لأنه لولا تلك الصيحات لعدت جميع قصائد ذلك العهد تافهة .. » (٢٥) .

أو قوله : « .. ان هذا النوع – كما رأينا – يقع أحيانا فى التفاهة والتكرار .. » (٢٦) .

أو قوله فى لامية المتنبى التى قالها فى ثورة للقرامطة بعامل حمص :

« .. وقد بدأها بالنسيب الموفق جدا (الابيات ١ – ٨) ثم أتى دور مديح طويل اشاد فيه المتنبى بمبادرة سيف الدولة الى تلبية نداء ابن عمه (الأبيات ٩ – ١٩) والشجاعة التى أظهرها الأمير وجماعته فى المعركة (الأبيات ٢٠ – ٢٨) ، وأدت مدائح أكثر عمومية وأكثر اصطلاحية – اذا أمكن القول – مصحوبة بتهديد البدو (الأبيات ٢٩ – ٣٥ – ٤١ – ٥٠) والهزء من زعيمهم السيء الحظ ، أقول : أدت الى جعل هذه القصيدة محاكاة تافهة لقصائد بدوية قديمة .. » (٢٧) .

ولعل من المناسب هنا أن نقف عند بعض ما قاله طه حسين فى هذه القصيدة اللامية ذاتها يقول :

« .. وأنت اذا قرأت هذه القصيدة معجب بما وفق له المتنبى فيها من البراعة الأدبية والسياسية معا . فهو فى القسم الاول من هذه القصيدة ناسب متكلف على عهده فى النسيب ، ولكنه تكلف خفى جدا نكاد نحسه فى المعنى ، ولا نحسه فى اللفظ بحال من الاحوال . وغزله فى هذا القسم حلو حقا يصلح للغناء ، بل هو غناء خالص ليس فيه شك . فاذا فرغ من هذا الغزل الرقيق الجميل خلص الى أبى وائل أسير القرامطة من أهل بادية السماوة وتغيرت لهجته فاذا هو شاعر بدوى خالص تجد فى شعره جزالة اللفظ البدوى دون أن تلقى غلظة أو خشونة أو شططا . وأنت لا تجد هذه الجزالة فى اللفظ وحده ، ولكنك تجدها فى المعنى أيضا . فالشاعر يصف الخيل ومسيرها فى طلب العدو وما قطعت اليه من طريق ، ثم يصف ايقاعها بالعدو وظهورها عليه ، وانهزام العدو أمامها ، ثم يهزأ بهذا العدو فى لباقة

---

(٢٤) أبو الطيب .. ٦٣ .
(٢٥) المصدر نفسه ٣٥١
(٢٦) المصدر نفسه ٣٧٩ .
(٢٧) أبو الطيب المتنبى ٢٦١ .

ورشاقة تجمعان خفة الحاضرة الى رصانة البـادية . ولقد اصطنع الشاعر هذا الوزن السريع المتحدر ، وزن المقارب الذى يلائم اندفاع الخيل واسراعها فى طلب العدو ، وما يكون بينهـا وبينه من كر وقر ، ومن أقـدام واحجام ، ويلائم كذلك اسراع الأمير الى نجده ابن عمه واستنقاذه من يد العدو .. » (٢٨) .

ويعتذر طه حسين عن عدم وقوفه عند هذه القصيدة بتفصيل أكبر ، قائـلا : « وكم كنت أحب أن أقف عند ما فى هذه القصيدة من جمال الغناء فى أولها ، ومن جمال الوصف فى سائرها ، ولكن هذا يطول .. » .

وحين يصل طه حسين الى البيتين التاليين من قول المتنبى فيها :

فـذى الدار أخون من مـومس وأخـدع من كـفـة الحـابـل
تفـانى الـرجـال عـلى حبهـا ومـا يحصلـون عـلى طـائـل

يعلـق قائـلا :

« وفى هذين البيتين الأخيرين بذرة من بذور الفلسفة العلائية . وهذه القصيدة عندى من أجود شعر المتنبى ، وهى من القصائد النـادرة التى تحلو فيهـا روح الشاعر ويخف ظله على القارئين والسامعين . وما أرتاب فى أنها ضمنت له حب سيف الدولة ، لأنه وجد فيها جمال الفن ، وقوة الوصف، وذكاء القلب ، واللباقة السياسية التى تمكنه من أن يغيظ الخصوم دون أن يضطر الى الحرج .. » (٢٩) .
وهكذا سلكت عامة أحكام هذين الدارسين الجليلين ، كل حسب منهجه وثقافته .. ولقـد أدرك طه حسين ، بدقـة حسه ، بعض الصعوبات التى يجدهـا الدارس الاوروبى مع المتنبى ، والتمس لبلاشير عذرا فيها ، حيث قال :

ونحن نستطيع أن نفهم عجز الاستاذ بلاشير عن أن يذوق جمال هذا الفن من شعر المتنبى ، وأن نعلله ، وان لم يكن فى حاجة الى هذا التعليل . فجنسية الأستاذ واخلاف مزاجه وطبعه ، وأخشى أن أذكر دينه أيضا ، كل هذا يجعل تأثره بهذا النحو من شعر المتنبى قليـلا ضئيلا ، وربما جعلـه تأثرا عكسيا ، وربما دفـع الاستاذ الى الغض من هذا الشعر والازدراء له . أما نحن ، فان هذا الشعر يثير فى نفوسنا عواطف أخرى ، ويستتبع فيها حركات لا تنتظر من نفس الاستاذ بلاشير وأمثاله من العلماء الأوروبيين .. » (٣٠) .

---

(٢٨) مع المتنبى ٢١٧ .
(٢٩) مع المتنبى ٢١٩ .
(٣٠) المصدر نفسه ١٧٤ – ١٧٥ . ويجب أن نقول ، بهذا الصدد ، ان طه حسين يعترض أيضا على غلو الدارسين العرب فى وصف المتنبى بأنه أشبه بنيتشة أو جويته . ولا يجد طه حسين حاجة الى مثـل هذا ...

أرأيت كيف يعيد طـه حسين لنقد الشعر العربى اعتبـاره ، بمزيج من الذوق والموضوعية مدهش . والمتنبى عنده شاعر قبل كل اعتبار . والناقد يقف عند هذا الشعر محللا ، رمعلقا ومتذوقا . وليس المتنبى مؤرخا ولا مصلحا اجتماعيا ولا فيلسوفا خالصا لأى شىء من هذا . فلا يصح أين يؤخذ هذا المـأخذ . انه شاعر وحسب ، غير مطـالب الا أن يكون شاعـرا . والذين « يطـالبون هذا الشاعـر بالتاريخ وتصوير الحق كما وقع، يسرفون عليه ويسرفون على أنفسهم ، ويسرفون على الشعـر نفسه .. » – كما يقـول طه حسين – ثم هـل عيب على « شعراء الاليـاذة بأنهم لم يصفوا التـاريخ كما كان ، أم يحمد من هـؤلاء الشعراء أنهم صوروا نفـوس الجماعـات التى اشتـركت فى هذه الحـروب أبـدع تصويـر وأروعه .. ؟ » (٣١) .

بمثل هذه الاحكام الموضوعية المتجردة من التعصب على الشاعر أو له ، يمضى طه حسين فى رحلته مع المتنبى ، حتى اذا بلغ الشاعر أوج مجده الشعرى ، ارتقى ناقده معه الى القمم ، ليقول فى سيفياته :

« .. ليس من الاسراف فى شىء أن يقـال ان للمتنبى فى سيف الدولة ديوانـا خاصا يمكن أن يستقل بنفسه . وهو ان جمع فى سفر مستقـل لم يكن من أجمـل شعر المتنبى وأروعه وأحقه بالبقـاء ، بل من أجمـل الشعر العربى كله وأروعه وأحقه بالبقاء .. » (٣٢) .

خلاصة القول :

ان كتاب بلاشير (أبو الطيب المتنبى) لم يكن مهما فى مجاله فحسب ، بل جاء ليصبح أشبه بالرائد لطه حسين نحو دراسة المتنبى ، حيث لفت اهتمامه الى قضايا دراسة الشاعر ، ربما يأخذها الناقد العربى مأخذ التسليم ولا يلتفت نحو وضعها موضع الدرس والنظر .

واذا كـان يبدو للنـاظر ان طه حسين يترسم خطى بلاشير فى طبيعـة المنهج المرسوم ، أو تفاصيل تتبع حيـاة الشاعر وشعره ، فلعـل مقولة الشاعر المتنبى نفسه تصدق عليه ، حين سئل ان كان فى شعره يترسم خطى أبى تمام ، فأجـاب قائلا : (الشعر جادة ، وربما وقع حافر على حافر) وكذلك البحث ...

وديعه طه النجم

---

(٣١) مع المتنبى ١٧٥ .
(٣٢) المصدر نفسه ١٦٩ .

النصوص الدينية والواقع التاريخى

أصبح فى حكم الحقائق المسلم بصحتها أن الفكر البشرى ، أى فكر بما فى ذلك الفكر الدينى ، نتــاج طبيعى لمجمل الظروف التاريخية والحقــائق الاجتمــاعية لعصره ، وليس معنى ذلك أنه نتــاج سلبى ، بل الأحرى القول أن الفكر الجدير حقا بهذا الاسم هو الفكر الايجابى الذى يتصدى لحقائق العصر الذى ينتمى اليه بالتحليل والتفسير والتقويم ، ويسعى الى الكشف عن عناصر التقدم ومساندتها وعزل عناصر التخلف ومحاربتها ، والفكر الذى يكتفى بتبرير الواقع والدفــاع عنه انمــا ينتمى الى مجال الفكر على سبيل المجــاز لا الحقيقة ، ولا مجال هنــا للحديث عن الفكر الذى يسعى الى الارتداد بالواقــع الاجتماعى التــاريخى الى عصور سابقة ، فليس ذلك فكرا على الاطلاق اذ الفكر فى جوهره وحقيقته حركة لاكتشاف المجهول انطلاقا من آفاق المعلوم .

وليس الفكر الدينى بمعزل عن القوانين العامة التى تحكم حركة الفكر البشرى عموما ، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه – الدين – قداسته واطلاقه . ولابد هنا من التمييز والفصل بين « الدين » والفكر الدينى ، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثــابتة تاريخيا فى حين أن الفكر الدينى هو الاجتهــادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها . ومن الطبيعى أن تختلف الاجتهادات من عصر الى عصر ، بل ومن الطبيعى أيضا أن تختلف من بيئة – واقع اجتماعى تــاريخى جغرافى عرقى محدد – الى بيئــة فى اطــار عصر بعينه ، وأن تتعــدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر الى مفكر داخل البيئة المعينة كل ذلك أصبح فى حكم الحقائق المسلم بصحتها والتى كافح رواد النهضة والتنوير طويلا من أجل قرارهــا وتثبيتهــا فى تربة ثقــافتنا . فعــل ذلك – كل فى مجــال نشاطه المعرفى وتخصصه – الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده ولطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق وقاسم أمين وسلامه موسى والعقــاد وأحمد أمين وأمين الخــولى وغيرهم كثيرون .

لكن ثمة سؤال مؤلم جارح يفرض نفسه ونحن فى زخم الاحتفال بأولئك الرواد أو ببعضهم : كيف استطاع الفكر الدينى المعاصر أن يخفى تلك الحقائق ويحاول أن يهيل عليها تراب النسيان لحساب اطلاقية تقارب حدود القداسة ينسبها الى

نفسه بطريقة غير مباشرة ؟ وقبل محاولة الاجابة عن السؤال نشير الى مظاهر الاطلاقية والقداسة فى المحاولات التى تبذل فى شكل مؤتمرات وندوات ولقاءات ومؤلفات موضوعها جميعا ما يطلقون عليه اسم « الأسلمة » فى جميع مجالات النشاط الانسانى . واذا كانت الدعوة الى أسلمة القوانين بالاحتكام الى الشريعة الاسلامية أمرا مفهوما فى سياق تاريخنا الثقافى - رغم الخلاف حول مجالات التطبيق وآلياته - فان الدعوة الى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب . انها دعوة تؤدى الى تحكيم الفكر الدينى الخاضع لملابسات الزمان والمكان والموقف الاجتماعى فى مجالات فكرية ، عقلية وابداعية ، لم تتعرض لها النصوص الدينية ، وان حاول الفكر الدينى دائما بطرائق تأويلية ملتوية أن يستنطق النصوص الدينية بما يراه فى المجالات المشار اليها .

لقد تعرضت النصوص الدينية بالذكر لكثير من الظواهر الطبيعية والانسانية فى سياق تعداد النعم التى وهبها الله للانسان ، وحاول الفكر الدينى على امتداد تاريخنا الثقافى والعقلى أن يفسر تلك النصوص . وكان التفسير دائما يعكس مستوى التطور العلمى والعقلى للعصر والبيئة والشخص . ومن اللافت للانتباه أن أحدا من المفسرين أو المفكرين لم يفرض تفسيره للظواهر الطبيعية والانسانية على أساس أنه « الاسلام » . واذا كان الصحابى عبد الله بن عباس الذى استحق ألقاب « ترجمان القرآن » و « حبر الأمة » قد فسر « الرعد » بأنه : « ملك يسوق السحاب بمقلاء من فضة » - وهو تفسير ينسب الى الرسول عليه السلام فى بعض كتب الحديث - فان المسلمين لم يأخذوا هذا التفسير بوصفه معنى دينيا مقدسا مطلقا يتحتم أن لا يخالفه البحث العلمى . لقد فهم المسلمون أن النصوص الدينية لا تطرح تفسيرا للظواهر الطبيعية والانسانية ، وأن تفسيرها متروك لفعالية العقل البشرى المتطور دائما لاكتشاف الآفاق الطبيعية والانسانية . ولقد كان هذا الفهم من أهم أسباب الانجازات العلمية والتقنية التى حققها العلماء المسلمون الذين لا يكف الفكر الدينى المعاصر ذاته عن الاشادة بهم والفخر بما قدموه لاوروبا فى بدايات عصر النهضة من بواكير المنهج التجريبى وارهاصاته. ولو كان أسلافنا قد شغلوا بها جسر الأسلمة الذى يشغل رجال الدين المعاصرين لحدث التصادم الذى حدث فى أوروبا ، ولا نتفى التفاخر الذى يمتلىء به الخطاب الدينى المعاصر والقائم على دعوى عدم التعارض بين العقيدة والبحث العلمى العقلى الحر .

وفى مجال الفكر والثقافة والابداع الأدبى والفنى يحلو للخطاب الدينى أن يتورط باسم « الاسلام » ويدعو الى جعل القرآن والسنة مرجعا للحكم والتقييم . وقد نشرت جريدة الأهرام فى عددها الصادر فى ١٩٩٠/١/٢٩ مجملا للتوصيات الصادرة عن « ندوة الأدب الاسلامى العالمية » التى عقدت بمقر جمعية الشبان

المسلمين ، وشارك فيهـا عدد من وجوه القـوم المعبرين عن الاتجـاه الرسمى للنظام الحاكم فى مجالات الفكر والثقافة والابداع ، والذين لا يمكن أن يتهمهم أحد بالتطرف. ومن أهم ما ورد من تلك التوصيات الدعوة للعمل: «بكل الوسائل على أسلمة الأدب والابتعاد بالأجيـال الجديدة عن خطورة الافكـار الشيوعيـة والمـاركسية والعلمانية ، والتصدى لمبـادئها الهدامة فى مقابل اعلاء وتوضيح مكانة الادب والفكر الاسلامى » . وأسلمة الآداب والفنون والفكر والثقافة دعوة لا تقل فى خطورتها عن الدعوة لأسلمة العلوم ، اذ تنتهى كلتاهما الى مد سيطرة رجال الدين على كل مجالات الحيـاة . انها تنتهى الى « محـاكم التفتيش » التى تدين بل تجرم كـل اجتهاد انسانى فى كل المجـالات المعرفية فتصمـه بالانحراف والضلال والالحـاد ، لا لشىء الا لأنه لا يتوافق مع فهم رجـال الدين للنصوص الدينية ومـع تأويلهم لهـا . وهكذا تتبدى مغـالطة الخطاب الدينى الذى ينكر النتائج المنطقية لكل دعاواه بانكار أن « الحاكمية » تعنى تحكيم رجال الدين فى كل شئون الحياة .

ونعود الى سؤالنا الأساسى : كيف أمكن لانجازات النهضة والتنوير أن تنزوى فى دوائر ضيقة مفسحة المجال لسيطرة خطاب دينى غاشم يسعى الى اطفاء كل المصابيح الانسانية التى جاءت الأديـان السماوية لتقوى وهجها وتمنحها زيتا جديدا ؟ ولا شك أننا نتفق مع التحليلات التى تفسر هذا النكوص برده الى الطبيعة التلفيقية لمشروعات النهضة ، تلك الطبيعة التى تفسر بدورهـا بهشاشة الطبقة الوسطى حاملة لواء النهضة وتهافت تكوينها وتبعيتها الاجتماعية والاقتصادية ، الأمر الذى أدى بها الى التبعية السياسية . لكن الذى نود التركيز عليه هنـا أن خطاب التنوير ظل يدور مع نقيضه السلفى داخل دائرة المجال الأيديولوجى ، ولم يتجـاوز ذلك الى تأسيس أفق معرفى جديد . لذلك لم يكن غريبا أن تكثر حـالات الارتـداد فيتحول البعض الى السلفية مع تقـدم السن ومع ميلاد تيـارات أكثر جذرية ، فكرية ثقافية ابداعية . وفى مجـال تاريخية الظاهرة الثقـافية الفكرية الابداعية ، وتاريخية الفكر الدينى بصفة خاصة ، استطاع خطاب التنوير كما سبقت الاشارة أن يرفع غطاء القداسة عن الخطاب الدينى القديم والحديث على السواء . واستطاع بذلك أن يضع بذور التعامل مع التراث بكافة جوانبه بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة ، والأهم من ذلك بوصفه قائما على التعدد والصراع بين تيارات واتجاهاته وكان هذا انجازا حقيقيا لا سبيل الى التراجع عنه ، لكنه لم يكن كافيـا . وبسبب الطبيعة المجالية الأيديولوجية للعلاقة بين خطاب التنوير والخطاب السلفى لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين بانتـاج وعى تاريخى علمى بالنصوص الدينية ذاتها ، وظلت الرؤية اللاتـاريخية للنصوص الدينية هى الرؤية المسيطرة عند كلا الفريقين على السواء . ولاشك أن هذا القصور

فى الانجاز التنويرى ساهم – فى اطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية – فى تمكين الخطاب الدينى من استعادة الأرض التى فقدها .

لكن ما هو المقصود بانتاج وعى تاريخى علمى بالنصوص الدينية ؟ من المؤكد أننا لا نعنى بذلك الحقائق التاريخية المعروفة للخطاب الدينى ذاته عن نزول النصوص الدينية منجمة – أى مفرقة – بحسب الظروف والملابسات والوقائع العينية المباشرة ، وهو ما يعرف باسم « أسباب النزول » ، وذلك رغم أهميتها ودلالتها على واقعية الظاهرة الدينية والطابع العلمى لنصوصها . ومن المؤكد كذلك أننا لا نعنى حقائق « النسخ » ، أى تغيير الأحكام الدينية واستبدال أحكام أخرى بها مع تطور حركة واقع المسلمين الأوائل ، وهى حقائق لا تقل من حيث الأهمية والدلالة على واقعية الوحى من « أسباب النزول » . ان ما نعنيه بالوعى التاريخى العلمى بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الدينى قديما وحديثا ، ويعتمد على انجازات العلوم اللغوية خاصة فى مجال دراسة النصوص . واذا كان الفكر الدينى يجعل قائل النصوص – الله – محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فاننا نجعل المتلقى – الانسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعى تاريخى – هو نقطة البدء والمعاد . ان معضلة الفكر الدينى أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى ، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلا أباها تنطق بتلك التصورات والعقائد . وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضا على النصوص من خارجها ، وهو بالضرورة معنى انسانى تاريخى يحاول الفكر الدينى دائما أن يلبسه لباسا ميتافيزيقيا ليضفى عليه طابع الأبدية والسرمدية فى آن واحد .

وثمة واقعة شديدة الدلالة والطرافة فى نفس الوقت . ولعل طرافتها لا تطغى على دلالتها فيما نحن بصدده من كشف تناقضات الفكر الدينى النابعة من لاتاريخيته ، أو بالأحرى من نهجه اللاتاريخى . فى أحد اللقاءات الدورية للجمعية الفلسفية المصرية كان الموضوع المطروح للنقاش ورقة مقدمة من حسن حنفى رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة بعنوان « الوحى والواقع » . ورغم أن تحليل العلاقة بين الوحى والواقع اعتمد فى تلك الورقة على معطيات « أسباب النزول » فى كتاب بنفس الاسم من تأليف أحد علماء القرن الخامس الهجرى (أبو الحسن على بن أحمد الواحدى النيسابورى) فان الاستجابات والتعليقات اتسمت بطابع الحدة والعنف الفكرى الذى وصل الى ادانة المؤلف لأنه يعطى للواقع أولية على الوحى . ووصل الأمر الى حد استتابة المؤلف عما يمكن أن يكون فى بعض عباراته من ايهام ببشرية الوحى ، الأمر الذى لا يتخيل حدوثه فى مجمع كهنوتى ناهيك بجمعية فلسفية . وكانت المفاجأة الحقة – والطريفة فى نفس الوقت – التعليق الشامل الذى قدمه أستاذ جليل من أعلام رجال الدين

سفه كل ما قيل عن علاقة بين الوحى والواقع . وتساءل فى سخرية لا تخلو من دلالة عن أى وحى وأى واقع نتحدث ، والوحى فى الاسلام هو القرآن والسنة ، والقرآن هو كـلام الله القديم وصفة ذاته القديمة الأزلية ، وهو مـدون فى اللوح المحفوظ باللغة العربية قبـل خلق السموات والأرض وقبل خلق البشر وقبـل أن يكون هناك أى واقع . وأما الحديث عن أسباب النزول أو النسخ فقد كان كـل ذلك معلوما لله منذ الأزل ثم تركب التنزيل على الوقائع فى خطة الهية محكمة معدة سلفا . وعلى ذلك فلا أولية للواقع على الوحى ولا تأثير ولا علاقة ما دام علم الله شاملا للحاضر والماضى والمستقبل ، ومحيطا بالجزئيات احاطته بالكليات. بل أن كل ما نقوله الآن من أقوال وما قيل قبل ذلك وما سيقال معلوم لله مراد له ، فكل ما فى الكون من أشياء وأحداث ووقائع وأفكار وعبارات مراد له وجزء من كلماته التى لا تنفد كما ورد فى القرآن .

ولم يكن ثمة رد على ذلك التعليق الشامل سوى القول بأن كل الأقوال لابد أن تكون مشروعة ، بل وتتمتع بدرجة واحدة من المشروعية والمصداقية ، ما دامت جميعها معلومة لله ومرادة لله ، وليست فى التحليل النهائى سوى جزء من كلمات الله . والأمر كذلك فلابد من التسليم بمشروعية القول بوجود علاقة تفاعل وتأثير – ناهيك بعلاقة جدلية ينفر الجميع من الاقرار بهـا – بين الوحى والواقع . لكن الأهم من الرد المجالى اكتشاف طبيعة المعنى الذى يفرض على النصوص من خارجها ويتزيا بأزياء الأزلية والأبدية اخفاء لطبيعته التاريخية بل والايديولوجية. والمعنى المطروح فى ذلك التعليق – وهو معنى شائـع ومستقر فى الفـكر الدينى عموما – يستحضر المعنى السلفى لقدم كـلام الله (القرآن) وهو المعنى الذى كانت تتبناه وتدافع عنه احدى الفرق الكلامية الدينية . وهو جزء من بنية فكرية تطرح رؤية للعالم والطبيعة والانسان تضعهم جميعا فى علاقة مقارنة مباشرة مع الله ، ومن الطبيعى أن تـؤدى المقـارنة الى تهميش النسبى والجزئى والحـادث لحساب المطلق والكلى والقديم . ولـم تكن تلك الرؤية فى حقيقتهـا سوى تجذير – وتبرير دينى – لوضع اجتمـاعى يحتل فيه الحاكم والطبقة مكـان المطلق والكلى والقديم فى حين يحتل المحكومين مكان النسبى والجزئى والحادث . وحين يتبنى الفكر الدينى المعـاصر تلك الرؤية ، وما يرتبط بها من معنى قـدم القرآن وأزلية الوحى فانه انما يحقق أهدافا شبيهة أو قريبة . وهو علاوة على ذلك يضفى على رؤيته تلك قداسة يستمدها من امتدادها التراثى وعبق التاريخ موهما أنها الاسلام ذاته .

لكن ذلك المعنى لم يكن فى تاريخنا الثقافى هو المعنى الوحيد ، ولم تكن رؤيـة العالم التى يعتمد عليها هى الرؤية الوحيدة كذلك ، على خلاف ما يحاول الفكر الدينى أن يؤكد . كـان المعنى النقيض الذى ساد بعض الوقت ثم تم تهميشه بعد

ذلك هو أن القرآن حادث مخلوق ارتبط ايجاده وانزاله بحاجة البشر وتحقيقا لمصلحتهم . ومن السهل أن ندرك أن هذا المعنى النقيض كان جزءا من بنية فكرية أخرى تطرح رؤية للعالم والطبيعة والانسان تتسم بالحيوية والديناميكية ، رؤية لا تلغى من أفقها المطلق والكامل والقديم ، ولكنها فى نفس الوقت لا تتجاهل القوانين المستقلة لحركة النسبى والجزئى والحادث . وغنى عن القول أن تلك الرؤية النقيضة هى التى أبدعت وأنجزت فى مجال المعرفة العلمية تلك الانجازات التى أفادت منها أوروبا ، والتى يفخر بها الخطاب الدينى ذاته رغم أنه يتنكر لأصولها الفكرية ويعادى رؤية العالم التى حققتها . واذ كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحى يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الدينى فان معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحى هو الذى يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الدينى – بالفهم والتأويل – من سجن اللحظة التاريخية الى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية فى حركتها التاريخية . لكن ليس معنى ذلك أننا يجب أن نتبنى ذلك المعنى لنواجه المعنى النقيض التثبيتى الذى يتبناه الفكر الدينى . ان القول بحدوث القرآن يظل ذا أهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة ، وهو من هذه الزاوية ليس كافيا لتأسيس الوعى العلمى التاريخى بالنصوص الدينية . وتبنى ذلك المعنى التاريخى وحده يضعنا فى خندق واحد مع الفكر الدينى الخندق الذى نخوض منه معارك الحاضر استنادا الى خبرة التراث ، دون ابداع وسائلنا الخاصة لكسبها .

ان الاستخدام النفعى الذرائعى للتراث كان نهج مفكرى التنوير ، وهو الذى عاقهم عن تحقيق انقطاع جذرى عن النقيض السلفى ، ومكن السلفية من الانقضاض على ما حققته التنويرية من انجازات جزئية . وليس معنى ذلك أننا ندعو الى الانقطاع الكامل عن منجزات التراث فى اتجاهاته ذات الطابع التقدمى فى سياقها التاريخى ، وانما الذى ندعو اليه هو عدم الوقوف عند المعنى فى دلالته التاريخية الجزئية وضرورة اكتشاف « المغزى » الذى يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعى العلمى التاريخى .

(١)

ان النصوص الدينية ليست فى التحليل الأخير سوى نصوص لغوية ، بمعنى أنها نصوص تنتمى الى بنية ثقافية محددة ، تم انتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التى تعد اللغة نظامها الدلالى المركزى وليس معنى ذلك أن النصوص تمثل قابلا سلبيا فى تعبيره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوى فللنصوص فعاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوى ذاته . ان تفرقة عالم اللغة « دى سوسير » بين « اللغة » و « الكلام » يمكن أن تفيدنا هنا فى توضيح الفارق بين

البناء اللغوى للنصوص – خاصة النصوص الممتازة – وبين النظام اللغوى الثقافى الذى ينتجها . « اللغة » هى النظـام الدلالى للجماعة فى كليتـه وشموله وتعدد مستوياته الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية ، هى المخزن الذى يلجأ اليه الأفراد فى صياغة « الكلام » . واذن فالكلام يمثل من حيث علاقته باللغـة الجزئى والعينى يمثـل نظاما جزئيا – أو شفرة خاصة – داخل النظـام الكلى المخزون فى ذاكرة الجماعة . واذا كان الكـلام رغم جزئيته وخصوصيته هو الكاشف عن بنيـة النظام اللغوى الكلى فمعنى ذلك أن العلاقة بين الكلام واللغة علاقة جدلية ، وأن الفصل بينهما من قبيل التبسيط الذى لا غنى عنه للتحليل العلمى . ويمكن لنـا الآن أن نستخدم تلك التفرقـة لتحديد طبيعة العـلاقة بين النصوص وبين النظام اللغوى الذى تنتج من خلاله . ان النصوص لا تنفك عن النظام اللغوى العام للثقافة التى تنتمى اليها، لكنها من ناحية أخرى تبدع شفرتها الخاصة التى تعيد بناء عناصر النظام الدلالى الأصلى من جديد . وتقاس أصالة النصوص وتتحدد درجة ابداعيتها بما تحدثه من تطور فى النظـام اللغوى وما تحققه نتيجة لذلك من تطور فى الثقافة والواقع معا . وعلى ذلك يمكن القول أن النصوص ترتبط بواقعها اللغوى الثقافى فتتشكل به من جهة ، وتبدع شفرتها الخاصة التى تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة والواقع من جهة أخرى . وهناك منطقة تمارس بين الجهتين هى التى تمكن النصوص من أداء وظيفتها داخـل البنية الثقافية فى مرحلة انتاج النصوص ، أى تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لانتـاجها ، وهى المنطقة المترعـة بالدلالات المشيرة إلى الواقـع والتاريخ . وخارج منطقة التماس تلك تكون الدلالات مفتوحة وقـابلة للتجدد مع تغير آفاق القراءة المرتهن بتطور الواقع اللغوى والثقافى .

وهنا يطرأ سؤال لابـد من التعرض له اذا كان الحديث عن النصوص الدينية بصفة خاصة . وهو سؤال يطرح اشكالية الفارق بين النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية التى تخضع بسهولة لمنهج التحليل طبقا لنموذج تفرقة « دى سوسير » بين اللغة والكلام . والعـائق أمام اخضاع النصوص الدينية للمنهج المشار اليه هو توهم اخضاع الكلام الالهى – الذى لابد أن يكون مخالفا للكلام الانسانى – لمناهج التحليل العقلية الانسانية . و « التوهم » هنا مبنى على افتراض أن العلاقة بين الالهى والانسان تقوم على الانفصال ، بل على التعارض والتضاد ، وهو توهم أسسه التصور الأشعرى للعالم والذى ناقشنا امتداده فى حياتنا المعاصرة قبل ذلك . ولعل اشكالية العلاقة بين الالهى والانسانى يمكن أن تنجلى ويتبدد عنهـا التوهم المشار اليه اذا ناقشنـاها فى مجال آخر غير مجـال النصوص الدينيـة . والمجال الذى تختـاره للكشف عن التوهم وبيان أسبـابه ونتـائجه هو مجال « العقـائد المسيحية » المرتبطة بحقيقة السيد المسيح عليـه السلام . وغنى عن القول أننـا هنا لا ننـاقش المسألة من منظور لاهوتى يدخلنا

طرفا في قضية عقيدية خلافية بقدر ما نتعامل معها بوصفها نموذجا كاشفا لتناقض الفكر الديني الاسلامي ، وذلك حين يتبنى المنظور المسيحي العـام لطبيعة السيد المسيح في فهمه لطبيعة القرآن رغم أنه يرفضه في مجاله الأصلي .

يقف الفكر الديني الاسلامي من مسألة طبيعة السيد المسيح موقفـا نافيـا لأى طبيعة أخرى سوى الطبيعة الانسانية النقيـة الخالصة . وليس هذا الموقف موقفا خارجيـا مفروضا على النصوص الدينية الاسلامية ، بـل هو موقف يستنـد الى الدلالات المبـاشرة للنصوص ، الدلالات التى تؤكـد عبودية المسيح لله وتؤكد أن الطبيعة الخاصة لمـولده من أم دون أب لا تعنى شيئا خاصـا يغير من طبيعتـه البشرية ، فشأن عيسى في ذلك كشأن آدم : « خلقه من تراب » (سورة آل عمران/ آية : ٥٩) . والمقـارنة بين القرآن وبين السيد المسيح من حيث طبيعة « نزول » الأول وطبيعة « ميلاد » الثـانى تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدى للاسلام نفسه . ولعلنا لا نكون مغالين اذا قلنا أنهما ليستا بنيتين ، بل بنية واحدة رغم اختلاف العنصر المكونة لكل منهما ، فالقرآن كـلام الله وكذلك عيسى عليه السلام : « رسول الله وكلمته » (النساء/١٧١) ، وقد كانت البشارة لمريم : «أن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم» (آل عمران/٣) . واذا كان القرآن قولا ألقى الى محمد عليه السلام ، فان عيسى بالمثل كلمة الله : « ألقاها الى مريم وروح منه » (النساء/١٧١) ، أى أن محمدا = مريم . والوسيط في الحـالتين واحد وهو الملك جبريل الذى تمثـل لمريم « بشرا سويا » (مريم/١٧) وكان يتمثل لمحمد في صورة أعرابى . وفي الحالتين يمكن أن يقال أن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين : تجسد في المسيحية في مخلوق بشرى هو المسيح ، وتجسد في الاسلام نصا لغويـا في لغـة بشرية هى اللغة العربية . وفي كلتا الحـالتين صار الالهى بشريا ، أو تأنسن الالهى . واللغة العربية في الوحى الاسلامى تمثل الوسيط الذى تحقق فيه وبه التحول ، ويمثـل اللحم والدم – مريم – الوسيط الذى تحقق التحول فيه وبه في المسيحية .

واذا كـان الفكر الدينى الاسلامى ينكر على الفكر الـدينى المسيحى « توهم » طبيعـة مزدوجة للسيد المسيح ، ويصر على طبيعته البشرية ، فـان الاصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآنى وللنصوص الدينية بشكل عام يعد وقوعا في نفس « التوهم » . وينتج التوهم في الحالتين عن اهدار الحقائق التاريخية الموضوعية الملابسة للظاهرة والتمسك بأصلها الميتافيزيقى والاصرار على أنه وحده المفسر لها والمحدد لطبيعتها . ويعد « التوهم » من ثم حالـة فكرية ثقـافية تعكس موقفـا أيديولوجيا في واقع تاريخى محدد . واذا كان هذا التوهم قد أدى الى عبادة ابن الانسان في العقائد المسيحية ، فانه قد أدى في العقـائد الاسلامية الى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الالهية كما سبقت الاشارة .

وفى الحالتين يتم نفى الانسان وتغريبه عن واقعه لا لحساب الالهى والمطلق كما يبدو على السطح ، بـل لحساب الطبقة التى يتم احلالها محـل المطلق والالهى . ولأن الواقع ليس كلا متجانسا موحدا ، فان القوى النقبضة تطرح البديل الفكرى الدينى متمثلا فى حالة الاسلام فى قول المعتزلة بحدوث القرآن وبأنه مخلوق لا أزلى، ومتمثلا فى حالة المسيحية فى القائلين بالطبيعة البشرية الانسانية للمسيح . واذا كانت التيارات الفكرية الدينية التبريرية هى التى سادت وهيمنت فى تاريخ كلا من المسيحية والاسلام فليس معنى ذلك أن أطروحاتها صحيحة لا تقبل النقاش والرد ، فسيطرة تيار فكرى وسيادته ليس الا محصلة لصراع قوى اجتماعية/ سياسية فى واقع تاريخى محدد .

ولعلنا الآن أصبحنا فى موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أى نصوص أخرى فى الثقافة ، وأن أصلها الالهى لا يعنى أنها فى درسها وتحليلها تحتـاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتنـاسب مع طبيعتها الالهية الخاصة . ان القول بالهية النصوص والاصرار على طبيعتها الالهية تلك يستلزم أن البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الالهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم ، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة . وهكذا تتحول النصوص الدينية الى نصوص مستغلقة على فهم الانسان العادى — مقصد الوحى وغايته — وتصبح شفرة الهية لا تحلها الا قوة الهية خاصة . وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجى ذاته ، وتنتفى عن النصوص الدينية صفات « الرسالة » و « البلاغ » و « الهداية » و « النور » الخ . واذا كنـا هنا نتبـنى القول ببشرية النصوص الدينية فان هذا التبنى لا يقوم على أساس نفعى أيديولوجى يواجه الفكر الدينى السائد والمسيطر ، بل يقوم على أساس موضوعى يستند الى حقائق التاريخ والى حقائق النصوص ذاتها . وفى مثل هذا الطرح يكون الاستناد الى الموقف الاعتزالى التراثى وما يطرحه من حدوث النص وخلقه ليس استنادا تأسيسيا ، بمعنى أن الموقف الاعتزالى رغم أهميته التاريخية يظل موقفا تراثيا لا يؤسس — وحده — وعينا العلمى بطبيعة النصوص الدينية . الموقف الاعتزالى شاهد تاريخى دال على بواكير وارهاصات ذات مغزى تقدمى علمى ، والمغزى لا الشاهد التـاريخى هو الذى يهمنـا لتأسيس الوعى العلمى بطبيعـة النصوص الدينية .

واذا كانت النصوص الدينية نصوصا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة فى فترة تاريخيـة محددة ، هى فترة تشكلها وانتـاجها ، فهى بالضرورة نصوص تاريخية ، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوى الثقافى الذى تعد جزءا منه. من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافى مرجع التفسير والتأويل . وتدخل فى مرجعية التفسير والتأويل تلك كل علوم القرآن ، وهى علوم نقلية تتضمن كثيرا

من الحقــائق المرتبطة بــالنصوص ، بعد اخضاعها لأدوات الفحص والتــوثيق النقدية . ومن أهم تلك العلوم اتصالا بمفهوم تاريخيــة النصوص علوم « المكى والمدنى» و «أسباب النزول» و «الناسخ والمنسوخ» . وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الدينى عند مرحلة تشكيل النصوص ، ذلك أن اللغة – الاطار المرجعى للتفسير والتأويل – ليست ساكنة ثابتة ، بل تتحرك وتتطور مع تطور الثقــافة والواقع . واذا كانت النصوص – كمــا سبقت الاشارة – تساهم فى تطوير اللغة والثقافة من جانب أنها تمثل « الكلام » فى النموذج السويسرى ، فان تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها فى الغالب من الحقيقة الى المجاز وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الدينى الأساسى وهو القرآن .

تتحدث كثير من آيــات القرآن عن الله بوصفه ملكــا (بكسر اللام) له عرش وكرسى وجنود ، وتتحدث عن القلم واللوح . وفى كثير من المرويات التى تنسب الى النص الدينى الثانى – الحديث النبوى – تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسى والعرش ، وكلها تساهم – اذا فهمت فهما حرفيا – فى تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادى المشاهد المحسوس ، وهو ما يطلق عليه فى الخطاب الدينى اسم « عــالم الملكوت والجبروت » . ولعل المعــاصرين لمرحلة تكون النصوص – تنزيلها – كانوا يفهمون هذه النصوص فهما حرفيا ، ولعل الصور التى تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة فى تلك المرحلة . ومن الطبيعى أن يكون الأمر كذلك ، لكن من غير الطبيعى أن يصر الخطاب الدينى فى بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الدينى عند العصر الأول ، رغم تجاوز الواقع والثقافة فى حركتهما لتلك التصورات ذات الطابع الأسطورى ، ان صورة الملك والملكة بكل ما يساندهما من صور جزئية تعكس دلاليا واقعــا مثاليا تاريخيا محددا ، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية ، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة – التى تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع – يعد بمثــابة نفى للتطور وتثبيت صورة الواقع الذى تجاوزه التاريخ . وعلى النقيض من الموقف التثبيتى يكون التأويل المجازى نفيا للصورة الأسطورية وتأسيسا لمفاهيم عقلية تحقيقا لواقع انسانى أفضل . من هنا نفهم أن المعــارك التى خاضها المعتزلة فى مجال تأويــل النصوص الدينية ضد الحرفيين لم تكن مجرد معــارك فكرية ذات طابع نخبوى ، بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعى وما يرتبط به من مفاهيم ثقــافية . وليس غريبــا والحال كذلك أن يتمسك الأشاعرة بصورة الملك المتسلط الذى يعذب ولا يبالى ويثيب ولا يبالى ، والذى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (الأنبياء/٢٣) ، فى حين يتمسك المعتزلة بنفى الظلم عن الأفعال الالهية تثبيتا لمبدأ « العدل » فى الواقع والمجتمع .

والنص ذاته يطرح علينا بطريقة غير مباشرة مؤشرات القراءة المجازية لكثير من عباراته . ولن نستشهد هنــا بما استشهد به المعتزلة من مثل قوله تعــالى : « ليس كمثله شىء » (الشورى/١١) ، حتى لا ندخــل فى اشكــالية أخرى عن طبيعة النص وآلياته فى انتاج الدلالة ، وهى اشكالية « المحكم والمتشابه » ، وهى اشكالية ناقشناها فى دراسات سابقة . المؤشر الذى نستشهد به هنا من النص هو اعتراضه على قراءة اليهود ــ أو بالأحرى فهمهم ــ للآيات التى تطلب من المؤمنين أن يقرضوا الله قرضا حسنا (المائدة/١٢ ، الحديد/١٨ ، التغــابن/١٧ البقرة ٣٤٥ ، الحديد/١١ ، المزمل/٢٠ ، المائدة/١٢) . طرح اليهود للآيات فهما حرفيا جعلهم يقولون : « ان الله فقير ونحن أغنياء » (آل عمران/١٨١) ، وحين نزل تحريم الربا – عصب الاقتصاد عند اليهود آنذاك – قالوا : « عجيب أمر رب محمد ، كيف يمنعنا أخذ الربا ويعطينا اياه » . واعتراض النص على فهم اليهود الحرفى لتلك الآيات يمثل لنا مؤشرا دالا على ضرورة القراءة المجازية . هكذا قرأ المسلمون كــل ما ورد فى القرآن عن بيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم لله فى مقــابل الجنة ، وكذلك فهموا كل ما ورد من وصف للعلاقة بين الله والمؤمنين بأنها علاقة « تجارة » ، ان مفردات « التجارة » و « القرض » و « البيع والشراء » ومثيلاتها مفردات لغوية تنتمى الى مجــال دلالى محدد . وكثرة ورودهــا فى النص القرآنى تكشف عن انعكــاس الواقع الثقــافى دلاليا فى النص ، لكن ورودها المجــازى لا الحقيقى كــاشف عن أن الانعكاس ليس آليــا مرآويا ، اذ للنص آليــاته اللغوية الخاصة التى يعد المجاز من أهمها .

والخطاب الدينى المعــاصر لا يعارض التأويل المجازى للنمــاذج السالفة من النص القرآنى ، بل يؤكد هذا التــأويل ملحا على طابعه البلاغى . ولأنه خطــاب لا ينطلق من فهم علمى للنصوص ينــاقض نفسه حين يرفض تأويــل صورة الملك والمملكة وكــل ما يساندها من صور جزئيــة – كالعرش والكرسى – تأويــلا مجازيــا ، ويتمسك بدلالاتهــا الحرفية تمسكا عن الطــابع الأيديولوجى له . ويتكشف الطابع الأيديولوجى للخطــاب الدينى فى تعــامله مع النصوص الدينية حين يلجأ فى بعض الأحوال للوثب على المعنى الحرفى التاريخى ملبسا اياه معنى جديدا يخــدم أهدافه وتوجهاته . والأمثلة كثيرة نكتفى منها هنا بمثــال واحد مؤجلين الأمثلة الأخرى لأهميتها ومحوريتها ، والمثــال هو تأويل عبــارة « لهو الحديث » فى قوله تعالى : « ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها لهوا أولئك لهم عذاب مهين . واذا تتــلى عليه آيــاتنا ولى مستكبرا كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقرا فبشره بعذاب أليم » (لقمان/٦ــ٧) ، اذ يلجأ الخطاب الدينى الى انتزاع العبارة من سياقها اللغوى أولا ، ومن سياق نزولها ثانيا ــ سبب النزول ــ ليفسر « لهو الحديث » بأنه « الغناء » . والأخطر من ذلك أن يسنتج من ذلك أن الاسلام يحرم « فن الغناء » . ولا يقتصر التحريم

على الغناء الذى يعمد به صاحبه الى الاضلال عن ذكر الله بحسب السياق اللغوى الذى يجعل الاضلال هدفا وغاية باستخدام لام التعليل أو لام العاقبة ، بل يجعل الخطاب الدينى التحريم لكل أنواع الغنـاء بصرف النظر عن الغـاية والهدف . والخطاب المعتـدل حين يرد على المتشددين لا يستثنى من التحريم الا الأغـانى الدينية والأغانى التى تحض على الكفاح والعمل ومناهضة الاستعمار والصهيونية كما نرى فى كتـابات الشيخ محمد الغزالى . لكن العودة الى سيـاق سبب النزول تنفى نفيا تاما أن « لهو الحديث » هو الغناء ، وتكشف عن الطبيعة الأيديولوجية لهذا التأويل الذى يعادى الفنون والآداب .

ان عدم التفرقة بين ما هو تـاريخى وما هو دائم مستمر فى دلالة النصوص الدينية يؤدى الى الوقوع فى كثير من العثرات والمتاهات . واذا كان الأمر — أمر التفرقة بين الخاص والعام — فى دلالة النصوص عموما أمرا هاما ، فان الشأن فى دلالة النصوص الدينية خطير لارتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية للجماعة الدينية . ولسنا بحاجة هنا للتفرقة بين مفهوم هذه الدراسة للعام والخاص وبين المفهوم المطروح عند علماء أصول الفقه وفى علوم القرآن ، فالعموم والخصوص فى التراث الدينى يتعلقان بالنصوص الخاصة بالاحكام التشريعية من ناحيـة ، ويناقشان فى اطـار الجملة والعبارة والآية أو الآيات المتحدة الموضوع من ناحية أخرى . والذى نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانبى الدلالة فى النصوص ، فالخاص هو ذلك الجانب الدلالى المشير اشارة مباشرة الى الواقع الثقافى التاريخى لانتـاج النص ، والعـام هو الجانب الحى المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة . انه بعبارة أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية . والحديث عن جانبين هو من قبيل التبسيط والفصـل المنهجى لأغراض الدرس والتحليل ، وقد سبق لنا بيـان أن الجزئى والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المجازى الى الكلى والعام . لكن بعض الدلالات الجزئيـة — خاصة فى مجال الأحكـام والتشريع — يسقطهـا تطور الـواقع الاجتماعى التاريخى ، وتتحول من ثم الى شواهد دلاليـة تاريخية . ومعنى ذلك اننا بازاء ثلاثة مستويات للدلالة فى النصوص الدينية : المستوى الأول مستوى الدلالات التى ليست الا شواهد تاريخية لا تقبـل التـأويل المجازى أو غيره ، والمستوى الثانى مستوى الدلالات القابل للتـأويل المجازى ، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس « المغزى » الذى يمكن اكتشافه من السياق الثقافى/الاجتماعى الذى تتحرك فيه النصوص ، ومن خلاله تعيد انتاج دلالتها . وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يحتاج لدراسة خاصة لابد لها من الاشتباك مع أطروحات الخطاب الدينى القديم والحديث على السواء .

– ٢ –

كان المجتمع العربى قبل الاسلام مجتمعا قبليا عبوديا تجاريا ، وكانت تجارة العبيد جزءا جوهريا من بنـائه الاقتصادى . وكان من الطبيعى أن ينعكس هذا الواقع فى النص لغة ودلالة وأحكاما وتشريعات . ففى أحكـام الزواج مثلا أحل النص « ملك اليمين » للمعاشرة الى جانب الزوجات الأربع . وفى أحكام الزنا وحده جعل عذاب الجارية – فى عدد الجلدات – نصف ما على الحرة . وجعـل من كفارات بعض الذنوب « عتق رقبة » . وقد يمكن القول بأن الاسلام وان لم يلغ الرق والعبودية الغـاء مباشرا فانه قد ضيق الطريق اليها ووسع فى نفس الوقت طرق القضاء عليها . هذا الى جـانب الوصايا الكثيرة بحسن المعـاملة والأخوة بين الأحرار والعبيد ، حتى أنه جعل الزواج من العبد المسلم أو الأمة المسلمة خيرا من الزواج من الحر الكافر أو الحرة المشركة . لكن من المؤكد أن هذه الاحكـام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخى وألغاها حين سقطت العبودية نظاما اجتماعيا اقتصاديا فى جب الماضى التاريخى . وليس من الممكن والحال كذلك التمسك بأى من الدلالات السابقة ، وبـل وليس من المجدى أيضـا التمسك بمغزى المـوقف الاسلامى – كمـا يتضح من النصوص – من قضية العبودية ، الا على سبيل الاستشهاد التاريخى لا غير . لذلك من الغريب أن نجد فى برامج التعليم الدينى فى المدارس المدنية اشارات الى « ملك اليمين » بوصفها احدى الحالات التى تحلل معاشرة الرجل للمرأة .

ومن الدلالات التى أسقطها التطور التاريخى ويجب على الفكر الدينى مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين . وفى الخطاب الدينى المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفية « أخذ الجزية » و « الخضوع »، بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ « المساواة » والالحاح على المشاركة فى الوطن أو التساوى من حيث « المواطنة » . ومن المؤكد أن الاستنـاد الى دلالـة النص الحرفية يقوى موقف المتشددين فى مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلا أو تأويلا لتلك النصوص . لقـد أدرك المسلمون أن ما ورد فى النصوص عن ضرورة قتل المشركين الذين لا ينطبق عليهم مصطلح «أهل الكتـاب» ورد على سبيـل التهديد والوعيد ، لذلك لم تحدث عمليات قتل جماعية لأولئك الذين لم يدخلوا الاسلام ولم يكونوا من أهل الكتاب . ولقد اجتهد فقهـاء المسلمين واعتبروا أهـل فارس من المجوس عبدة النار ، وكذلك المانوية والزرادشتية ، بل والهندوس ، مثل أهل الكتاب على سبيل القياس ، وقبلوا منهم الجزية . وكان الدافع وراء الاجتهاد مصلحة الأمة التى كانت ستصاب بالضرر دون شك لو تم ارتكاب مذابح جماعية للقوى المنتجة فى المجتمعات المفتوحة . كـانت المصلحة بحسب واقعهم الاجتماعى/التـاريخى وبحسب رؤية الفقيه لهذا الواقع هى أخذ الجزية . والآن وقد استقر مبدأ المساواة

فى الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية . واذا كنا على المستوى الوطنى والقومى نحارب العنصرية الصهيونية التى تصنف الناس حسب عقائدهم ، ونرفض قيام الكيان الصهيونى على أساس العقيدة ، ونطالب بدولة واحدة لكل الأديان ، فما بالنا على مستوى الخطاب الدينى نكرس ما نرفضه فى الخطاب السياسى . ان التمسك بالدلالة الحرفية للنصوص فى هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب ، ولكنه يضر الكيان الوطنى والقومى ضررا بالغا . وأى ضرر أشد من جذب المجتمع الى الوراء ، الى مرحلة تجاوزتها البشرية فى نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبنى على المساواة والعدل والحرية .

ومن النصوص التى يجب أن تعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين . وقد حاولت بعض التفسيرات الحديثة والعصرية تأويل الجن والشياطين على أساس من معطيات علم النفس الفرويدى بصفة خاصة بأنها بعض القوى النفسية ، لكن هذه التأويلات لم تنطلق من أية أسس معرفية عن طبيعة النصوص بقدر ما كانت تهدف الى غايات نفعية لنفى التعارض بين الدين والعلم . انها محاولة تلفيقية ما تزال مستمرة فى الخطاب الدينى وان اتخذت صيغ أخرى مثل « أسلمت العلوم » ، والفارق بين هذه الصيغة الأخيرة وبين سابقتها يتمثل فى أن الأخيرة تجعل الاسلام نقطة ارتكازها للتوفيق فى حين كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز . السحر والحسد والجن والشياطين مفردات فى بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعى الانسانى ، وقد حول النص الشياطين الى قوى معوقة وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الانسان : « واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ، وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ، وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله ، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ، ولقد علموا لمن اشتراه ما له فى الآخرة من خلاق ، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون » (البقرة/١٠٢) .ومما له دلالة أن كل الاشارات القرآنية الى السحر انما وردت فى سياق القص التاريخى ، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهدا تاريخيا . وموقف النص منه هو موقف التحريم كما هو واضح من سياق النص السابق . ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذى حدث للنبى على يد أحد اليهود ، فقد كان الواقع الثقافى يؤمن بالسحر ويعتقد فيه . واذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص انسانية بشرية لغة وثقافة ، فان انسانية النبى بكل نتائجها من الانتماء الى عصر والى ثقافة والى واقع لا تحتاج لاثبات .

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة « الحسد » وما يلابسها من ممارسات وطقوس كـالرقى والتعاويذ ، ومعتقدات كـالايمان بقوة العين وسحر اللغة الخ . وليس ورود كلمة « الحسد » فى النص الدينى دليلا على وجودها الفعلى الحقيقى ، بل هو دليل على وجودها فى الثقافة مفهوما ذهنيا . وعلى عكس التصنيف التراتبى الفلسفى التراثى القديم لمراتب الوجود : العينى فالذهنى فاللفظى ثم الكتابى يرى علم اللغـة الحديثة أن المفردات اللغويـة لا تشير الى الموجودات الخـارجية ولا تستحضرها ، ولكنها تشير الى المفاهيم الذهنية . لذلك قد تشير اللغة الى مدلولات ليس لها وجود عينى ، وفى اللغة العربية دوال لغوية مثل كلمة « العنقاء » ليس لها مدلول عينى واقعى . واللذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها فى النص الدينى يقعون فى خطـأ التسوية بين الدال والمـدلول ، ويقعون فى التسوية التراثية القديمـة بين الوجود العينى والذهنى واللغوى . ومما له دلالته أن السورة التى تتحدث عن السحر والحسد حديثـا تفصيليا سورة مكيـة هى سورة الفلق ، حيث تتضمن اشارة الى « النفـاثات فى العقد » والى شر الحسد والحاسد . فيما عدا هذه السورة نجد أن كلمة الحسد استخدمت فى القرآن استخداما مجازيا ، فقد وردت فى سورة البقرة/١٠٩ « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفـارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق ، فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره ان الله على كل شيىء قدير » . وترد فى سياق مشابه وبنفس الدلالة المجازية فى سورة النساء/٥٤ وكذلك فى سورة الفتح/١٥ . تلك كل المواضع التى وردت فيها الكلمة فى القرآن ، ثلاثة منها بالمعنى المجازى المستخدم اليوم فى لغتنا الحية ، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الاسطورية القديمة .

ان التحويل الدلالى الذى أحدثه النص فى استخدام كلمة « حسد » له مغزاه دون شك فى الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة ونقلها من مرحلة « الأسطورة » الى بوابات « العقل » . وكـل تأويل للنصوص الدينية فى اتجـاه عملية الانتقال هذه يكون تأويلا من داخل النص لا مفروضا عليه من خارج . أما تثبيت المعنى الدينى عند مرحلة أراد النص أن يتجاوزها بآلياته اللغوية الخاصة فهو التأويل المفروض من خارج ، بل هو فى الحقيقة « التلوين الأيديولوجى النفعى البراجماتى ، وهو فى رأينا التأويل المستكره .

ومن مظاهر تثبيت المعنى الدينى الخطرة فى الخطاب الدينى المعاصر استدعاء كلمة « الربا » — وهى كلمة تجاوزتها اللغة فى الاستعمال لاختفاء الظاهرة التى تدل عليها من المعاملات الاقتصادية — للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادى يختلف فى بنيته وفى مستوى تعقيدية عن النمط الذى يدخل الربا فى تركيبه . ودون الدخول فى محاورات فقهية عن علة التحريم ومنـاطه نقول ان استدعـاء كلمة

« الربـا » للدلالة على مـا يسمى فى النظـام الاقتصادى الحديث والمعقـد اسم « الارباح » أو « الفوائد » انما هو بمثابة الاصرار على ارتداء الجلباب فى وسائل المواصلات المزدحمة ذات الابقاع السريع ، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات فى الطريق العـام . وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين — ارتـداء الجلباب واستدعاء كلمة الربا — يتمان باسم « الصحوة الاسلامية » انه محاولة لالباس الجديد والعصرى ثيـاب القديم ، فتستدعى كلمة « الشورى » — مثلا آخر — بديـلا للديمقراطية ، رغم اختلاف بنيـة الواقع وتطور آليـات الفعل السياسى . والأمثلة كثيرة على اصرار الخطاب الدينى على استخدام اللغة القديمة واحيـائها طردا للغـة الحية المعبرة عن الواقع ، وذلك لتغييب الواقع لحساب الحياة فى المـاضى . لقد شاع استخدام عبارات مثل « الاستكبـار العالمى » و « المستضعفون فى الأرض » للدلالة على علاقـة الدول الكبرى بالدول الصغرى ، وهى عبارات ترد العلاقة المعقدة الى تصنيفات أخلاقية ، فتغيب حقيقة الصراع وتتميع حدوده .

استخدام كلمة « الربا » للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهى موضوعى مجرد ، فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع ، بل هو جزء من آلية من آليات الخطاب الدينى لاعادة صياغة الحاضر فى قوالب الماضى . واذا كان النص الدينى كما لاحظنا فى مناقشة السحر والحسد يسعى لنقل الواقع التاريخى الذى أنتجه الى مرحلة أكثر تطورا من خلال آلياته اللغوية الخاصة فان الخطاب الدينى فى سعيه لاحيـاء اللغة القديمة — لغة النص — التى تجاوزها تطور الواقع يتنـاقض مع النص ذاته ، وان بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه . ان الخطاب الدينى فى مناقشته للنظم البنكية الحيدثة يلجأ دائما لآلية القيـاس الفقهى ، الذى يؤدى فى الواقع الى كـل من « التحريم » أو « التحليل » . ويتوقف الحكم على طبيعة « العلـة » التى يكشف عنها الاجتهـاد لتحريم الربا . لذلك لم يكن غريبا — والاجتهاد ليس الا صياغة لموقف من الواقع ومشكلاته — أن يقف أنصار شركات توظيف الأموال المعادين لتدخل الحكومة فى شؤونهـا الى جانب « التحريم » ، وأن يقف المفـتى ومعه قليلون الى جـانب « التحليل » .

والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا ، بل تمنح أرباحا للمودعين وتجنى فوائد من المقترضين ، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذى حرمه القرآن وشدد فى النكير على آخذيه . وعلينا أن نلاحظ أن القرآن لم يتعرض بالنكير — أو حتى باللوم للمحتاجين المضطرين . لكن السؤال الجوهرى فى قضية النظام الاقتصادى الرأسمالى وما يرتبط به من نظم بنكية تقوم على الأرباح والفوائد لم يطرح من جانب الخطاب الدينى . وتفسير غياب السؤال — أو بالأحرى تغييبه —

ليس عسيرا ، مـا دام الخطاب الدينى يتبـنى باسم الاسلام مفـاهيم الاقتصاد الرأسمالى بكل آليـاته من حرية الملكية والاعتماد على المشروع الخاص واطلاق المجال لآليات السوق فى العرض والطلب ، وكلهـا مفاهيم لم يعد لها مثـل هذا الحضور الحاد الغليظ فى المجتمعات الرأسمالية المعاصرة . مرة أخرى انه تناقض الخطاب مع ذاته نتيجة لتناقضه مع النص الذى يوهمنا أنه ينطلق من معطياته .

— ٣ —

والانطلاق من معطيـات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التى تجـاوزتها الثقـافة وتخطتها حركـة الواقع يكشف عن بعده الايديولوجى بشكـل واضح فى اصرار الخطـاب الدينى على جعـل العلاقة بين الله والانسان محصورة فى بعد « العبودية » . والعبودية تستدعى مقولة « الحاكمية » التى تأسس عليها وجوديا ومعرفيا كمـا سبق أن قررنـا فى دراسة أخرى سابقـة ، حيث ناقشنـا المغزى الايديولوجى السياسى لها ، كما تعرضنا لنتائجها فى المساهمة فى تكبيل الانسان بكل أنماط القيود التى تجعله قابلا لأى نظـام اجتماعى/سياسى يستنزف قواه ويقضى على انسانيته . وسنلاحظ هنـا أن الخطاب الدينى فى تأسيسه للحاكمية على « العبودية » يلجأ لآليتين تأويليتين متناقضتين ، اذ يلجأ الى آليـة الاحتماء بالمعنى الحرفى التاريخى لكل ما ورد فى القرآن عن عبودية الانسان لله ، ويلجـأ فى تأسيس مفهوم « الحاكمية » الى آلية التوسيع الدلالى لكل ما ورد فى القرآن من حديث عن « الحكم » أو « التحكيم » . وفى كلتا الآليتين يتم تغييب دلالات النصوص بالوثب على بعدها التاريخى ، والوثب على الثقـافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما الى عصر انتاج النصوص الدينية .

والعبودية على خلاف المفاهيم والمفردات اللغوية التى ناقشناها من قبل مفهوم لا يزال له وجود فى الثقافة ، ولا يزال الدال اللغوى الذى يشير اليه مستعملا فى اللغـة رغم أن النظام الاجتماعى/الاقتصادى الـدال عليه فى أصل الاستخدام اللغوى وحقيقته لم يعد له وجود . واذا كانت مفردات السحر والحسد والربـا أصبحت مجرد دوال تاريخية من حيث دلالتها على الانساق التى كانت تشير اليها فى الماضى فان استخدامها المعاصر — خصة السحر والحسد — لا يكاد يستدعى دلالتها التاريخية . وبعبارة أخرى يمكن القول مع عبد القاهر الجرجانى ان النقل الدلالى الذى حدث فى هذه المفردات هو من قبيل النقل الدلالى اللازم ، أى النقـل غير المجازى . انه فيما يقرر عبد القاهر مثل نقل الأسماء والصفـات لتدل على الأشخاص ، فتتحول من الاسمية أو الوصفية بالمعـنى اللغوى اتشير — مجرد اشارة — الى شخص بذاته وتصبح اسم « علم » . وهو نقل لازم بمعنى أنه تحول دلالى غير مؤقت بعكس التحول الدلالى المجازى الذى هو نقل غير لازم لأنه نقل ما

يزال يلاحظ فيه علاقة ما بين الحقيقة والمجاز . اننا اذا سمينا شخصا باسم ما من الأسماء أو الصفات سرعان ما ننسى الدلالة الأصلية ، فتختفى العلاقة بين الدلالة الجديدة - العلمية - وبين أصلها اللغوى . وبلغة أقرب الى المعاصرة نقول ان مفـردات السحر والحسد فى اختفـاء دلالاتها الأصلية فى الاستخـدام المعـاصر هى من قبيل المجازات الميتة التى انتقلت دلالتها من مجال الى مجال . وليست لفظة « العبودية » فى الاستخدام المعاصر من قبيل المجازات الميتة فأشكال امتلاك الانسان للانسان وسيطرته عليه واستغلاله له مـا تزال قائمة بأشكـال متعددة فى المجتمعات المعاصرة . ولعله ليس من قبيل المبالغة أن تعتبر « التفرقة العنصرية » بكل ألوانها وأشكالها ، سواء مارسها البيض ضد السود فى أفريقيا وأمريكا أو مارسها الصهاينة المحتلون ضد العرب من أبنـاء الأرض ، شكـلا حديثا من أشكال الاستعباد . وتتعدد درجات العبودية وتختلف مستويـاتها ، لكنهـا لا تعنى الامتـلاك الكـامل للروح والجسد كمـا كان الحـال فى النظـام الاجتماعى/الاقتصادى المسمى « العبودية » .

هكذا يتحدد الفارق الدلالى بين استخدام كلمة « العبودية » فى لغتنا المعاصرة وبين كلمات السحر والحسد فى أن الأولى تستخدم استخداما مجازيا حيا ، وهو المجاز الذى تظل فيه العلاقة بين الدلالة الأصلية وبين الدلالة الفرعية ملحوظة . وحين يحصر الخطاب الدينى العلاقة بين الله والانسان فى بعد » العبودية » وحده فانه لا يستحضر المعنى المجازى للعبودية ، بل يصر على تأكيد الدلالة الحرفية . وهى الدلالة التى تتـأكد بطريقة حاسمة حين توضع فى سياق التـأويل الحرفى لصورة الاله الملك صاحب العرش والكرسى والصولجان والجنود التى لا حصر لهـا . ويغفـل الخطاب الدينى بعدا آخر فى النص الدينى لعـلاقة الله بالانسان - خاصة الانسان المؤمن - هى علاقة « الحب » التى تنبه لها الخطاب الصوفى وألح عليها . ولسنا نريد هنا أن نساجل الخطاب الدينى بقدر ما نسعى الى بلورة وعى بأنماط الدلالة فى النصوص الدينية . واذا كنا قد ناقشنا فيما سبق مغزى الموقف الاسلامى من قضية العبودية رغم أنها كانت نظاما اجتماعيا/اقتصاديا مستقرا ، فان النتائج التى استلهمناها هناك يمكن أن تتأصل من واقع التحليل الـدلالى للنصوص التى يستند اليهـا الخطاب الدينى لترسيخ مفهوم العبودية وتـأكيده .

وهناك مجموعة من الملاحظات دالة فى طبيعة الاستخدام القرآنى لكلمة « عبد » المـلاحظة الأولى أن الكلمة لـم تستخدم بمعنى العبد المملوك غير الحر بـالمعنى التاريخى الا ثلاث مرات فقط ، مرة بطريقة مباشرة : « الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى » (البقرة/١٧٨) ، ومرة بطريقة ضمنية : « ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم » (البقرة/٢٢١) ، والمرة الثالثة وردت الكلمة محددة دلاليا بالوصف : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء » (النحل/٧٥) .

الملاحظة الثانية أن صيغة الجمع « عبيد » وهى الصيغة التى تستخدم عـادة فى الدلالة الحرفية استخدمت فى القرآن خمس مرات فقط ، كلها فى سياق نفى الظلم — ظلم العبيد — عن الله تعالى (انظر : آل عمران/١٨٢ ، الأنفال/٥١ ، الحج/١٠ ، فصلت/٤٦ ، ق/٢٩) . الملاحظة الثالثة أن صيغة الجمع « عبـاد » هى الصيغة الأكثر دورانا فى النص القرآنى وهى لا تشير الى العبودية بالمعنى الحرفى الا فى آية واحدة هى : « وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم » (النور/٣٢) . الملاحظة الرابعة أن الدلالة الأكثر دورانا فى القرآن لكلمة عبد هى الانسان : « ان فى ذلك لأية لكل عبد منيب » (سبأ/٩) « تبصرة وذكرى لكل عبد منيب » (ق/٨) . واضافة الكلمة لضمير اسم الله ، سواء فى صيغة المفرد أو فى صيغة الجمع — عباد — تكون دائما بمعنى الانسان أو البشر ، وأحيانا تأتى فى سياق الحديث عن الأنبياء « عبده » « عبدنا » « عبدا من عبادنا » الخ .

والدلالة التى يمكن الخروج بها من الملاحظات الأربع السابقة أن النص القرآنى لا يصوغ العـلاقة بين الله والانسان على أساس « العبودية » بل يصوغهـا على أساس « العبادية » ، والفارق بينهما ليس فارقا هينا ، لذلك احتاج للمقابلة بين الحر والعبد أو للوصف بالمملوكية عندما كان السياق سياق حديث عن العبودية (الملاحظة الأولى) . ولعل النص فى صياغته للواقع لجأ الى التفرقة الدلالية بين « العبيد » والعباد ، تاركا الصيغة الاولى الاكثر تداولا فى الثقـافة لتدل على غير المؤمنين ، فى حين خصص الصيغة الثـانية للـدلالة على المؤمنين . ومعنى هذه التفرقة فى دلالة استخدام الصيغتين أن القرآن أحدث تحويلا فى دلالـة العبودية بحيث صارت تعنى عدم الخلاص بالايمـان بالعقيدة الجديدة . لذلـك أصبحت صيغة المفرد « عبـد » دالـة على الانسان حرا كان أم مملوكا . وليس ثمة مجـال للقول بـأن التفرقة بين صيغتى الجمع — عبيد وعبـاد — كانت معروفة قبـل الاستخدام القرآنى ، كذلك ليس ثمة مجال للقول أن اشتقاق كلمة عبد — التى جمعها عباد — من « العبادية » مسألة كانت مطروحة قبل النص . وما ورد فى اللسان من تفرقة بين الدلالتين يستند كله الى الشواهد القرآنية والأحاديث . بل ان اللسان يجعل كلمة العبد معناها : « الانسان حرا كان أو رقيقا ، يذهب به الى أنه مربوب لبـاريه ، جـل وعز ... والعبد المملوك خلاف الحر ، قال سيبويه : هو فى الأصل صفة » . ولكى يؤكد صاحب اللسان أن معنى العبد الذى هو الانسان معنى مرتبط بالاسلام ، يورد حديث أبى هريرة عن النبى (ص) : « لا يقل أحدكم لمملوكه : عبدى وأمتى ، وليقل : فتاى وفتاتى » ويعلق عليه قائـلا : « هذا على نفى الاستكبار عليهم وأن ينسب عبوديتهم اليه ، فان المستحق لذلك الله تعالى هو رب العباد كلهم والعبيد » .

لا شك أن التحويل الدلالى الذى أحدثه القرآن ، بالاضافة على الحاح النصوص على المساواة بين البشر وجعل أساس التفرقة الايمان والعمل الصالح ، يجعلنا

نؤكد أن الاسلام فى اتجاه مناقض لاتجاه تثبيت أركان النظام العبودى . ولعلنا لا نكون مغالين حين نقول اننا اذا وضعنا فى الحسبان طبيعة الظرف التاريخى الاجتماعى/الاقتصادى الذى تكونت فيه النصوص لاكتشفنا أن الموقف الاسلامى موقف متقدم جدا . ولابد والحال كذلك أن يكون تعميق الاتجاه الأصلى للموقف الاسلامى هو الغاية والهدف ، بل لابد أن يكون السير فى نفس الاتجاه هو معيار مشروعية الاجتهاد وضمان صحته وسلامته . واذا كان الموقف الاسلامى من العبودية هو كما رأينا السير فى اتجاه الغائها فان اصرار الخطاب الدينى على اختصار علاقة الانسان بالله فى بعد « العبودية » بالمعنى الحرفى التاريخى اصرار يصادم الموقف الاسلامى ذاته ، بالاضافة الى أنه يصادم النصوص بالغاء البعد الآخر المتمثل فى علاقة « الحب » . ان الخطاب الدينى لا يكتفى فقط بتحويل المجاز الى حقيقة فى حركة ارتدادية بدلالة النصوص وبالموقف الذى تصوغه ، بل يقوم بعملية اخفاء متعمدة لجانب من دلالة النصوص التى تحدد العلاقة بين الله والانسان . واذا كانت العلاقة بين الله والانسان علاقة « عبادية » لا عبودية ، عبادين مشربة بالحب والرحمة — كما يطرح التحليل الدلالى للنصوص — فلا تفسير لأطروحات الخطاب الدينى وتأويلاته الا الايديولوجيا ، أى الوعى الزائف التبريرى ، سواء كان الخطاب قديما أم حديثا أم معاصرا .

«الحاكمية» مفهوم يتأسس فى أطروحات الخطاب الدينى على مقولة «العبودية» ، لكن البناء لا ينهار هنا بمجرد هدم الأساس ، اذ لكل من المفهومين جذر مستقل فى تأويل الخطاب الدينى للنصوص الدينية . واذا كانت آلية التأويل التى تؤسس العبودية — كما أسلفنا — الارتداد بالمجاز الى الحقيقة ، وهو نوع من « التضييق » الدلالى ، اذ المجاز اتساع فى الدلالة ، فان آليته — آلية الخطاب الدينى فى تأويل النصوص — فى تأسيس الحاكمية هى على العكس من ذلك : التوسيع الدلالى . لكن هذا التوسيع — أو الاتساع — الدلالى لا ينهض على أساس أى نمط من أنماط الاتساع المجازى ، وانما ينهض على أساس من التماثل الصوتى بين دلالتين مختلفتين . النصوص التى تؤسس الحاكمية طبقا لتأويل الخطاب الدينى تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين فى قضية جزئية : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم » (النساء/٦٥) ويؤكد ذلك الاعتراض على اليهود لأنهم أرادوا تحكيم محمد فى احدى قضاياهم — واقعة زنا فيما يروى سببا للنزول — مع أن حكم التوراة معروف لهم : « وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله » (المائدة/٤٣) . والآيات الثلاث من سورة المائدة (٤٤ — ٤٧) تنتزع منها ثلاث عبارات خارج السياق ، وتنتزع الآيات كلها من سياق الاستخدام القرآنى للدال اللغوى ومشتقاته ويتم الوثب الدلالى من الحكم بمعنى الفصل فى الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسى والاجتماعى . ان الدعوة الى تحكيم الرسول عليه السلام

فى أى خلاف يشتجر بين اثنين أو بين جماعتين أمر طبيعي فى بنية المجتمع العربى آنذاك . ألــم يختلفوا فى شأن الحجر الأسود فـاتفقوا على أن يرضوا بحكم أول الداخلين ، ولم يكن ذلك يعنى اعطاء أى صلاحيات خارج اطار الخلاف موضوع الحكم . النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذى يطرحه الخطاب الدينى ، والتوسيع الدلالى الذى يقوم به لأهداف وأغراض أيديولوجية لا يختلف كثيرا عن التوسيع الدلالى الذى يقوم به ابن عربى الصوفى المشهور حين يقول ان « العذوبة » من دلالات « العذاب » ، وذلك ليؤسس مواقفه الصوفية — خاصة فى مسألة الرحمة الشاملة التى ستسع النـاس جميعا مؤمنهم وكافرهم — على سند من النص .

وفى كلتا الحالتين لا يعتمد التأويل على بنية النص اللغوية الدلالية ، ولا على السيـاق الخارجى المحدد لدلالته ، وانما يعتمد على « التلـوين » من خـارج . ويصرف النظر عن حسب النوايـا أو سوئها فالمحصلة واحدة : أهدار الـدلالة لحساب الأيديولوجيا . وسواء كان الاهدار بتوسيع الدلالة أو بتضييقها فالنتيجة هى التصادم مع النص وافقاد الموقف الاسلامى مغزاه التقدمى الانسانى .

— ٤ —

نصل الآن الى النمط الثالث من أنماط الدلالة فى النصوص الدينية ، وهو النمط الذى يدخلنا مباشرة فى قلب عملية الاجتهـاد بالمعنى الذى نراه منـاسبا لسياق النصوص التاريخى الاجتماعى . صحيح أننا فى النمطين السابقين لم نكن خارج منطقة الاجتهاد فى تأويل النصوص ، لكن الاجتهاد المقصود هنـا يتعلق بالمعنى الاصطلاحى الفقهى المقصور على نصوص الاحكام . وفى مناقشتنا للنمط الدلالى الاول ، النمط الذى أصبح مجرد شاهد تاريخى فقط ، كشفنا كيف تجاوزت حركة التاريخ وتطور واقع المجتمعات الانسانية بعض الاحكام الشرعية المتصلة بنظام الرق . لكننا فى النمط الثالث هنا نريد اكتشاف دلالة بعض الاحكام التشريعية التى وردت فى النصوص ، معتمدين على السياق الـدلالى الداخلى للنصوص من جهة وعلى السياق التاريخى/الاجتماعى الخارجى من جهة أخرى . وبـدلا من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل الى فرع لاتفاقهما فى العلة — التى هى مسألــة اجتهادية أيضا — فاننـا نعتمد هنـا على التفرقة بين « المعنى » و « المغزى » ، وهى افرقة مطروحة فى مجال دلالة النصوص بشكل عام ، وان كنـا سنقدم لها هنا تكييفا خاصا يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا .

المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية فى سياقها الثقافى ، وهو المفهوم الذى يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه . وبعبارة أخرى يمكن القول ان المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص فى سياق

تكونها وتشكلها ، وهى الدلالة التى لا تثير كثير خلاف بين ملتقى النص الأوائل وقرائه . لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعنى تجميد النص فى مرحلة محددة وتحويله الى أثر أو شاهد تاريخى . ولأن للنصوص الدينية فى الثقافة المعنية مكانة معرفية متميزة فان دلالتها لا تتوقف عن الحركة ، وكثيرا ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة بين أبناء الدين الواحد ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجها من أوجه ذلك الصراع ، بل أبرز أوجهه وتجلياته . ولأن الخلاف عادة ما يكون ملتبسا ومعقدا ومتعدد الجوانب والأطراف تختلط فيه المعرفة بالأيديولوجيا ، ويظل الجميع يديرون خلافهم على أرض الدلالة والمعنى ، زاعمين – بدرجات متفاوتة من الحذر – أن فهمهم وتأويلهم هو « المعنى » المقصود تحديدا . وحين يختلط المعنى بالمقصد – فى النصوص الدينية أو غيرها – يصبح التأويل ضربا من « التنجيم » ، ويتحول فى مجال النصوص الدينية بشكل خاص الى فرض المفاهيم الخارجية الميتافيزقية عن الله – قائل النص – على دلالة النصوص ، وتصبح الدلالة من قبيل تقرير ما سبق تقريره باستنطاق النصوص لا بتحليلها .

والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز فى بعدين غير منفصلين : البعد الاول أن المعنى – كما أسلفنا – ذو طابع تاريخى ، أى أنه لا يمكن الوصول اليه الا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوى الداخلى والسياق الثقافى الاجتماعى الخارجى . والمغزى – وان كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه – ذو طابع معاصر ، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص . واذا لم يكن المغزى ملامسا للمعنى ومنطلقا من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة « التلوين » بقدر ما تتباعد عن دائرة « التأويل » . البعد الثانى للفرق بين المعنى والمغزى – وهو بعد يعد بمثابة نتيجة للبعد الآول – أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبى ، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وان كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها ، أو هكذا يجب أن تفعل . وقد يبدو أن القول بضرورة ملابسة المغزى للمعنى والانطلاق من آفاقه لا يختلف اختلافا جذريا عن اعتماد القياس الفقهى على اكتشاف « العلة » وجعل هذا الاكتشاف رابطة لمد دلالة النصوص الى وقائع شبيهة لم تنطلق بها النصوص . والحقيقة أن التشابه سطحى ظاهرة والخلاف جذرى عميق . العلة التى هى مناط الحكم عند الفقهاء قد تكون جزءا من الدلالة والمعنى ، أى منصوصا عليها بالمنطوق أو الفحوى – وقد يكون الوصول اليها محض اجتهاد من الفقيه . وفى الحالتين يكون القياس جزئيا ، أى مرتبطا بحكم جزئى من الآحكام الشرعية ، ولا يتجاوزها الى غيرها من الاحكام ، فضلا عن أن تمتد اليه القياس – مع جزئيتها هذه – الى نصوص غير نصوص الاحكام . ان الفقيه القديم لم يكن يكشف عن المغزى ، وغاية ما وصل اليه الحديث عن المقاصد الكلية التى تم حصرها فى

الحفاظ على الدين والنفس والعرض والمال ، وكلمة « الحفاظ » هنا ليست خالية من الدلالة الكاشفة عن طبيعة الموقف الفقهى القديم .

ليس « المغزى » اذن هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء ، بل هو نـاتج قياس الحركة التى أحدثها النص فى بنية اللغة ومن ثم فى الثقافة والواقع . ولابد من قيـاس الحركة من تحديد اتجاهها فبعض النصوص لا تكتفى بتكرار اللغـة الشائعة وتقوم من ثم بتثبيت حركة الواقع والثقافة ، بل ترتد فى بنيتها اللغوية الى الماضى مكررة اياه ومرتدة بالثقافة والواقع الى الوراء . وغنى عن البيان أن « المقيـاس » المحدد لحركة النص ولاتجاهها مقياس معـاصر ، ومعنى ذلك أن « المغزى » ليس محكوما فقط بضرورة ملابسته للمعنى ، بل توجه حركته آفاق الواقـع الراهن والعصر . لذلك قلنـا ان « المغزى » متحرك — بحكم ملابستـه لآفـاق الحاضر والواقع — وان كانت حركته لابـد أن تكون محكومة بملامسة « المعنى » ولذلك أيضا قلنـا ان « المعنى » ثابت ثبـاتا نسبيا ، فاكتشاف المعنى التاريخى — الذى فهمه المعاصر للنص — عملية لا تتحقق مرة واحدة وتتوقف. انها مثل دراسة التاريخ عملية مستمرة من اعادة الاكتشاف واذا كان « المغزى » كما حددنـاه يختلف جذريا عن القيـاس الفقهى ، فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محددا أكثر انضباطا لمقاصد الوحى الفعلية . وربما تتضح الفروق بمثال تطبيقى .

أثيرت قضية ميراث البنـات منذ عدة شهور فى الصحافـة المصرية ، واقترح البعض الآخذ بالاجتهاد الفقهى الشيعى الذى يساوى الذكر والأنثى فى الميراث ، أو على الأقل جعل البنت الوحيدة تحجب كما يحجب الذكر . وثارت ثائرة الخطاب الدينى على هذه الجرأة على التحايل لمخالفة دلالة النصوص . واذا كنا قد ناقشنا فى دراسة أخرى طبيعة المبدأ الذى رفعه الخطاب الدينى آنذاك حسما لهذه القضية، مبدأ « الاجتهاد فيما فيه نص » ، وكشفنا عما يتضمنه من مغالطة دلالية ، فاننا هنا نتناول القضية من زاوية التفرقة بين المعنى والمغزى . ولقضية ميراث البنات شقين غير منفصلين : يتعلق الشق الاول بقضية المرأة عمومـا ووضعيتهـا فى الاسلام خصوصا ، ويتعلق الشق الثانى بقضية الميراث فى كليتها كما عبرت عنها النصوص . والمعانى واضحة فى أن النصوص لا تساوى بين الرجل والمرأة لا فى الميراث فقط بل فى جميع التشريعات ، وان كانت تساوى بينهما فى العمل والجزاء الدينيين . وفى قضية المواريث أيضا لا خلاف حول المعـانى ، فعلاقات العصبية الأبوية تمثل معيـار التقسيم فى الأنصبة . وقد كانت الخلافـات فى مجال الميراث — الذى صار يشار اليه باسم الفروض — تحسم استنادا الى معيار العلاقات العصبية الأبوية . لكن المعانى التى تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية ، اذ من الطبيعى أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للاعراف

والتقاليد والقيم التى تمثل محاور أساسية فى النسق الثقافى والاجتماعى . وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة فى نسق تلك القيم ، خلخلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى . لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها الا من خلال حركة الواقع بما ينتظم فى هذه الحركة من صراع اجتماعى فكرى . وقد مالت حركة المجتمع العربى الاسلامى فى القرن الاول الهجرى الى تثبيت القيم والتقاليد والاعراف التى حاولت النصوص خلخلتها ، لذلك مالت الكفة دائما فى الثقافة العربية لتثبيت المعنى الدينى ، وغاب من أفقها اكتشاف المغزى باستثناء جماعات صغيرة ظل تأثيرها محدودا .

ورغم أن الخطاب الدينى يدرك الطبيعة التدريجية للخطاب القرآنى وللنصوص الدينية عموما ، فانه يقصر هذه الطبيعة على ما هو مذكور فى الخطاب (تحريم الخمر على ثلاثة مراحل ، وحقيقة نسخ بعض الأحكام) . لكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط ، بل تعطى اهتماما للمضمر والمسكوت عنه ، والمدلول عليه بطريقة ما فى الخطاب ذاته . والتدرج فى الخطاب الدينى التشريعى وغير التشريعى يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين : الجانب الاول جانب لتشكل حيث تكون الثقافة/اللغة فاعلا والنص مفعولا ، والجانب الثانى جانب التشكيل - البنية اللغوية الخاصة للنص - حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلا والثقافة/اللغة مفعولا . والمسكوت عنه فى الخطاب يمثل أحد آليات النص فى التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية . وقد يكون المسكوت عنه مدلولا عليه بالسياق الخارجى . وكلتا الطريقتين فى الدلالة على المسكوت عنه موجودة فى القضايا التى نناقشها الآن : فالمسكوت عنه المدلول عليه فى السياق الخارجى نجده فى قضايا المرأة وفى مسألة نصيبها فى الميراث خصوصا . أما المسكوت عنه المدلول عليه فى الخطاب ضمنيا فنجده فى قضية المواريث بشكل عام .

وكثير من الاحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج سياق وضعية المرأة فى المجتمع قبل الاسلام ، فقد كانت تعامل بوصفها كائنا فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها الا من الرجل الذى تنتسب اليه أبا كان أو أخا أو زوجا . والشواهد على ذلك تخرج عن الحصر ، ويكفى أن نستشهد فيما نحن بصدده باعتراض الناس على توريث البنات ، لأنهم كانوا لا يورثون المرأة ولا الطفل الذكر . وكان المعيار اقتصاديا صرفا . كانوا يقولون : لا نورث من « لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكى عدوا » ، وهذا معناه أن المعيار هو القدرة على الانتاج وما يرتبط بها من تحمل المسئولية . ولا مجال للاستشهاد على تدنى وضعية المرأة بحرية الرجل فى « اعضالها » والاضرار بها ، فان كانت زوجته حق له أن يطلقها ثم يردها كما يشاء بلا غاية الا الاذلال . واذا كانت امرأة مات عنها

زوجها فلا يحق لها الزواج اذا القى عليها رجل من عصبة الزوج الراحل رداءه ، علامة على رغبته فى نكاحها ، اذ تظل رهن تلك الرغبة الى أن تفتدى نفسها بكل ما تملك . والحال كذلك ألا تكون المعانى الواردة فى النصوص عن المرأة – بما فى ذلك توريثها نصف نصيب الذكر – ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التى أحدثها النص وبتحديد اتجاهها ؟ انهـا حركة تتجـاوز الوضع المتردى للمرأة وتسير فى اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها فى نفس الوقت . ولا يتم الكشف عن المضمر فى قضية المـرأة ومساواتها بالرجـل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية ، وهنا تنكشف دلالة المضمر كاملة حين توضع فى سياق حركة النص من « العبودية » الـتى تعرضنا لهـا فيما سبق . المضمر الكـلى تحرير الانسان – الرجل والمرأة – من أسر الارتهان الاجتماعى والعقلى ، لذلك طرح « العقل » نقيضا لـ « الجاهلية » ، والعدل نقيضا للظلم ، والحرية نقيضا للعبودية . ولم يكن يمكن لتلك القيم الا أن تكون مضمرة مدلولا عليهـا ، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كليا بقدر ما يحركه جزئيا . ولعل مسار الاجتهاد قد تحدد الأن فى مسألة ميراث البنات ، بل فى كل قضايا المرأة المثارة فى واقعنـا ، والتى يصر الخطاب الدينى على التمسك بمنـاقشتها فى حدود معـانى النصوص مهدرا المغزى ، حاكما على التاريخ بالثبات وعلى دلالة النصوص بالجمود .

لكن مسألة ميراث البنات كما ناقشناها من زاوية وضع المرأة فى مجتمع ما قبل الاسلام يجب أن تناقش من جانبها الآخر : قضية الميراث فى الاسلام عام . والمعانى المدلول عليها فى النصوص تقسم الأنصبة طبقا لعلاقات العصبية الأبوية ، وهذا طبيعى فى المجتمع القـائم على تلك البنيـة العصبية . وفى سورة النساء فى آيـة المواريث (رقم ١١) تدرج عبـارة ذات دلالـة على المسكوت عنه ، تلـك هى : « آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا » ، وهى عبارة يمكن أن تفهم على وجهين : الوجه الاول أنهـا ترد على المعترضين على توريث البنـات بدعوى عدم النفع ، وهذا هو المفهم المتفق مع سياق سبب النزول ، أى السياق الخارجى ولا يتعارض مع البنية اللغوية . والوجه الثـانى يربطها بفاصلة الآية « ان الله كان عليما حكيما » ليقصر المعنى على جهل الانسان فى مقابل علم الله ، فاصلا الآية عن السياق الخارجى . فى هذا الوجه الثـانى يتم التمسك بالمعنى المبـاشر واهدار المغزى . واذا كانت العبارة ترد على المعترضين – بحسب الوجه الاول – فانها تنحى معيار « المنفعة » فى أمر الميراث جانبا . والحقيقة أن المسكوت عنه المدلول عليه فى مسألة المواريث يتجاوز ذلك الى خلخلة معيار « العصبية » ذاته ، فلا يجوز أن يرث غير المسلم المسلم مهمـا كانت درجة العصبية والقرابة . وهذا اخـلال لا شك فيه لمسألـة العصبية معيـارا للميراث . ولحرص الاسلام على عدم تركيز الثورة بمنع أن يستفيد فرد واحد – أيا كانت درجة قرابته وعصبيته للمتوفى – بين الميراث والوصية . ولكن دلالة المسكوت عنه فى مسألة الميراث لا تقف عند هذا

الحد ، بـل تتحرك حركة غير مسبوقة فى اتجـاه العدل وتوزيع الثورة : « نحن معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » . صحيح أن النص هنا خاص لا عام ، ولكن مغزاه واضح لمن أراد ، غير أن الخطـاب الدينى الذى يدعـو الى الاقتداء بالنبى فيما هو أهون من ذلك كثيرا وأشد خصوصية - كالثوب واللحية وطريقة الطعام - يصر هنا على الخصوصية . ولم يتساءل أحد عن الحكمة وراء المبدأ ، ربما لأن التساؤل يفصح عن المسكوت عنه فى شأن الميراث ، وهو الافصاح الذى يراد كتمه .

ان الخطاب الدينى لا يعمد الى اخفاء الاسئلة لأنه يجهلها ، بل لأن اشـارتها تتناقض ومصالح القوى التى يعبر عنها ويساندها . وقد أثار منذ عدة شهور أمر « ضريبة التركات » و « رسم الأيلولة » ، واكتشف فجأة أنهما حرام ، وأن الدولة لا يصح أن تكون وريثـا - هكذا - مع الورثة الشرعيين . وما كان للخطـاب الدينى أن يصل الى اكتشافه المذهل ذاك لولا أن توجه الطبقة المسيطرة والموجهة له ضد العدل الاجتماعى الذى هو غاية التشريعـات ومغزى دلالة النصوص . ان وقوف الخطاب الدينى عند المعانى ينتهى فى التحليل الأخير الى الارتداد بالواقع وتجميد النصوص فى نفس الوقت ، وهى نتيجة لا يمكن أن يقر بها ، لأنها تفقده مبرر وجوده ذاته ؟

د. نصر حامد أبو زيد

عودة الى كتاب فى الشعر الجاهلى

دراسة فى الردود والانتقادات

صدر كتاب فى الشعر الجاهلى للدكتور طه حسين فى شهر مارس من عام ١٩٢٦ (١) ، بعد أن كان مؤلفه قد ألقى مادته على طلبة قسم اللغة العربية فى الجامعة المصرية (٢) (جامعة القاهرة حاليا) .

وما أن صدر الكتاب حتى انهالت الردود والانتقادات فى الصحف والمجلات ، ساخطة مهاجمة ، مستنكرة ، وطالبة من السلطات محاكمة مؤلفه وادانته . وتقدم أحد طلاب القسم العالى بالأزهر ، وهو الشيخ خليل حسنين ببلاغ الى النائب العام فى مصر ، يتهم فيه الدكتور طه حسين بأن فى كتابه طعنا صريحا بالقرآن الكريم ، حيث ينسب فيه « الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوى الكريم » (٣) . كما أرسل شيخ الجامع الأزهر الى النائب العام خطابا يبلغه به تقريرا رفعه علماء الجامع الأزهر عن الكتاب الذى « أهاج ثائرة المتدينين ، وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى » ، وطلب شيخ الازهر من النائب العام « اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد المؤلف وتقديمه للمحاكمة » (٤) . وبعد نحو ثلاثة أشهر من تقديم كتاب شيخ الازهر ، قدم عبد الحميد البنان ، عضو مجلس النواب المصرى ، بلاغا آخر يتهم فيه الدكتور طه حسين بتهم مشابهة . وبعد مناقشات مستفيضة فى مجلس النواب للكتاب (٥) ،

---

(١) أرخ المؤلف اهداءه الطبعة الاولى من الكتاب لرئيس الوزراء عبد الخالق ثروت بتاريخ ٢٢ مارس ١٩٢٦ ، كما ذيل نهاية المادة فى الكتاب بتاريخ ١٨ مارس ١٩٢٦ .

را. طه حسين : **فى الشعر الجاهلى** ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، طبعة أولى ، ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٦ م .

(٢) نفسه ، ص : ١

(٣) ناصر الدين الأسد : مقدمة كتاب **فى الميزان** لنديم الملاح ، منشورات دائرة الثقافة والفنون ، عمان ، ١٩٨٤

(٤) نفسه ، ص : ٤

(٥) انظر : مصطفى صادق الرافعى : **تحت راية القرآن** ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ط ٧ ، ١٩٧٤ ، ص : ٤٠٦

ذكر فيها وزير المعارف المصرى حينئذ أن الجامعة منعت انتشار الكتاب ، وقامت بشراء جميع النسخ من المكتبات ، وحصرتها فى مخازنها ، كما اتخذت الاجراءات اللازمة لمنع طبع نسخة أخرى منه (٦) .

وأذعنت السلطـات المصرية الرسمية حينها لما نادت به أقلام المهـاجمين ، فكلفت الأستاذ محمد نور ، رئيس النيابة ، بالتحقيق مع طه حسين ، بخصوص ما ورد فى كتابه . وقد جاء قرار وكيل النيابة بعد تحقيق استمر ستة أشهر ، فى غير صالح المؤلف . وما ان نشر القرار حتى تنـاقلته الأيدى ، وتطوع خصوم طه حسين بطبع حيثيات التحقيق ونتائجه ، ونشره فى الأسواق (٧) .

وتوالت الردود والانتقادات بعدها فى مقـالات نشرتها الصحف والمجـلات ، جمعها أصحابهـا فى كتب ، فيما بعد ، أو فى كتب ألفت لهذه الغـاية . ولم يكد يمضى على صدور كتاب فى الشعر الجاهلى ، ثم صدور الصورة المعدلة له التى نشرت فى العام التالى (١٩٢٧) بعنوان « فى الأدب الجاهلى » ثلاث سنوات ، حتى كانت هناك مجموعة من المؤلفات تنتقد الكتـاب انتقادا مراً ، وتهـاجم صاحبه هجوما قاسيا (٨) .

ولم تنحصر ردود الفعل على الكتاب فى الأوساط المصرية ، بل تعدتها الى بعض أقطار الوطن العربى . ففى عمان ، على سبيل المثـال ، أخذ الشيخ نديم الملاح ، صاحب مجلة « الحكمة » ينشر ردودا على الكتاب فى مقالات فى مجلته بلغت تسع مقـالات ، جعلها بعنوان « الدكتور طه حسين وكتـابه فى الشعر الجـاهلى فى الميـزان » (٩) . وقد تنـاول الشيخ المـلاح فى نقده للكتـاب الجوانب الدينيـة والتاريخية والمنهجية واللغوية ، شأنه فى ذلك شأن معظم من تناولوا الكتـاب بالنقد والتجريح ، داخـل مصر وخارجها . ولعـل الشيخ نديم الملاح أراد من مقالاته ، كما يرى الدكتور ناصر الدين الأسد ، أن « يعرف من لم يكن عارفا من قراء مجلته « الحكمة » بهذا الكتاب ... وأن ينبه القراء الى ما فى الكتـاب من

---

(٦) ناصر الدين الاسد : فى الميزان ، ص : ٥

(٧) انظر : نجيب محمد البهبيتى : **المدخل الى دراسة التاريخ والادب العربيين** ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، ط ١ ، ١٩٧٨ ، ص : ٢١٦ – ٢٢٧

(٨) مصطفى صادق الرافعى : **تحت راية القرآن** (فصول) .
محمد فريد وجدى : نقد كتاب **فى الشعر الجاهلى** .
محمد لطفى جمعة : **الشهاب الراصد** .
محمد الخضر حسين : نقض كتاب **فى الشعر الجاهلى** .
محمد الخضرى : **محاضرات فى بيان الاخطاء العلمية التاريخية التى اشتمل عليها كتـاب فى الشعر الجـاهلى** .
محمد أحمد الغمراوى : النقد التحليلى لكتـاب **فى الشعر الجاهلى** .

(٩) ناصر الدين الأسد : **فى الميزان** ، ص : ١٠

مآخذ ... وأن يبرز مشاركة أدباء الاردن فى الحياة الادبية الفكرية العربية مشاركة حية بالتلقى والعطاء ، وبالنقد والمناقشة » (١٠) .

نخص فى القول ان الكتاب قد أثار موجة من السخط والنقد والاستنكار فى الأوساط الدينية والفكرية والثقافية . وهنا يبرز سؤالان ، ما الذى أراده طه حسين من كتابه ؟ وهل توقع مثل هذا الرفض والسخط وهو ينقل الافكار التى وردت فى الكتاب من قاعة المحاضرات فى الجامعة الى الأوساط الفكرية والدينية خارجها ؟

لقد أجاب طه حسين نفسه عن السؤالين ، وان كان قد أجاب عن الثانى قبل الاول ، فبدأ تمهيده للكتاب بقوله :

هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربى جديد ، لم يألفه الناس عندنا من قبل ، وأكاد أثق بأن فريقا منهم سيلقونه ساخطين عليه ، وبأن فريقا آخر سيزورون عنه ازورارا ، ولكنى على سخط أولئك وازورار هؤلاء ، أريد أن أذيع هذا البحث ، أو بعبارة أصح ، أريد أن أقيده ، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به الى طلابى فى الجامعة (١١) .

وأحسب أن فى رؤية الدكتور طه حسين للناس الذين سيقرؤون الكتاب قسمين : قسم ساخط عليه ، وقسم مزور عنه ، اعتراف واع بأن قسما ثالثا يقبل ما جاء فى الكتاب ، قسم لا وجود له . وان دل هذا على شىء فانما يدل على وعى المؤلف التام بأن هذا الفكر الذى يضعه فى الكتاب فكر نقيض لفكر الناس من حوله ، يستوى فى ذلك المجددون والأصوليون .

أما ما هدف اليه المؤلف ، فان ما جاء فى تمهيده للكتاب الاول يوضحه تماما، حيث بين ان التراث الادبى العربى ، والشعرى منه بشكل خاص لا يجب أن يبقى فوق مستوى البحث من جديد ، ومن منطلق الشك فيه شكا يقلب معظم النتائج التى ظلت على مدى قرون مسلمات لا يشك فيها :

وأول شىء أفجؤك به فى هذا الحديث هو أنى شككت فى قيمة الشعر الجاهلى ، وألححت فى الشك ، أو قل ألح على الشك فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر ، حتى انتهى بى هذا كله الى شىء الا يكن يقينا فهو قريب من اليقين . ذلك ان الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية فى شىء ، وانما هى منتحلة مختلفة بعد ظهور الاسلام ، فهى اسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين . وأكاد لا أشك

---

(١٠) نفسه .
(١١) طه حسين : **فى الشعر الجاهلى** ، ص : ١

فى أن ما بقى من الشعر الجاهلى الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدل على شيء ، ولا ينبغى الاعتماد عليه فى استخراج الصورة الادبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى . وانما اقدر النتائج الخطرة لهذه النظرية ، ولكنى مع ذلك لا أتردد فى اثبـاتها واذاعتها ، ولا أضعف عن أن أعلن اليك والى غيرك من القراء أن مـا تقرؤه على أنـه شعر امرىء القيس أو طرفـة أو ابن كلثوم أو عنـترة ليس من هؤلاء النـاس فى شيء وانمـا هو انتحـال الرواة ، أو اختلاق الاعراب ، أو صنعة النحـاة أو تكلف القصاص ، أو اختراع المفسرين والمحدثين والمتكلمين (١٢) .

هل يعنى هذا الاقتباس المطول من كلام المؤلف أن الشك فى موثوقية ما وصل الينا من الشعر الجاهلى ، وانكار المؤلف نسبة هذا الشعر الى كثير من أصحابه، هو الذى أثار حفيظة القراء على هذا الشك الذى قوبل به الكتاب ؟ ليس الأمر على مثل هذه البساطة التى ارتآها الدكتور عبد الرحمن بدوى ، حين قال :

كلما أتذكر الحملة الشعواء الهوجاء التى أثيرت حول كتـاب فى الشعر الجاهلى (سنة ١٩٢٦) وبديله « فى الأدب الجاهلى » (سنة ١٩٢٧) فان عجبى لا ينقضى :

أولا : لأن ما قاله عن انتحال الشعر الجاهلى ، وفساد رواته ورواياته ، وما أضيف اليه أو حذف منه ، هو كـلام سبق أن قاله وأشبع القول فيه علماء اللغة والادب القدماء منذ القرن الثـانى للهجرة ، وخصوصا فى القرنين الثالث والرابع ...

وثانيا : ان الدكتور طه حسين فى كتابه ذاك لم يكن أول باحث فى العصر الحديث بحث فى صحة الشعر الجاهلى ، وأسباب الانتحال فيه ، بل كان على العكس من ذلك آخرهم (١٣) .

وبعد أن يورد الدكتور بـدوى أمثلة لمـا ذهب اليه أكثر من مستشرق حول الموضوع ، من مثل تيودور نيلدكة (Theador Nöldeke) فى سنة ١٨٦١ ، و هـ. الفرت (H. Ahlwardt) وديفد صموئيل مرجوليوث (D. S. Margoliouth) سنة ١٩٢٥ ، ينتهى الى وصف مجموعات النقود والردود التى هاجمت الكتاب بالسطحية والانفعـالية التى لا تستـند الى روح البحث العلمى فى شيء ، كما يصف أصحابها بالجهل وسوء النية :

---

(١٢) نفسه ، ص : ٧

(١٣) عبـد الرحمن بدوى : دراسات المستشرقين حول صحـة الشعـر الجـاهلى ، دار العـلم للملايين ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٩ ، ص : ٥ – ١١

والشىء المؤسف حقا هو أن كـل هذه أبحاث قد بـدأت فى الستينات من القرن المـاضى ونمت واتسعت ، بينما ظـل المشتغلون بالأدب العربى فى العالم الاسلامى بمعزل تام عنها ، وفى جهـل فاحش بها . وربما كان فى هذا التفسير للدهشة الحمقاء التى قوبل بها كتـاب الدكتور طه حسين . ولو كانوا على علم بما كتبه القدماء من علماء العربية من مثل الجمحى — واقصد بالعلم هنا الفهم الدقيق والتبصر ، لا مجرد الاطلاع — ثم لو كانوا اطلعوا على أبحاث المحدثين من المستشرقين التى كانت قد بـدأت قبل ذلك بأكثر من خمسة وستين عاما . لما رأوا فى كتاب فى الادب الجاهلى شيئا غريبا أو مستنكرا ، لو خلصت نياتهم ، ولرحبوا به بوصفه اسهاما عربيا له قيمته فى هذا المجـال ، ولواصلوا السير فى هذا الطريق الواعد بالنتائج العظيمة . لكن ما حدث فى مصر والعالم العربى كان على النقيض تمـاما : فلم يقتصر الامر على الردود الممعنة فى الجهـل والادعـاء التى نشرت فى سنوات ١٩٢٧ وما تلاها ، بل كان الادهى هو ما كتبه أساتذة الادب العربى من كتب ، وما حضره تلاميذهم من رسائل جامعية لنيـل الدكتوراة ، وكلها تكشف عن جهل هؤلاء وأولئك التام بكل ما نشر قبل ذلك بمئة عام أو يزيد ، من أبحاث ودراسات نضرت وجه البحث فى الشعر الجاهلى ، وتقدمت به خطوات هائلة ، هم عنها جميعا غافلون (١٤) .

ولا يخفى ، بعد هذا الاقتباس المطول ، أن الأمر ليس على مثل هذه البساطة التى عرضه بها الدكتور مصطفى بدوى . ومن يستعرض ما كتب من ردود على كتاب الدكتور طه حسين فى السنوات القليلة التى تلت صدور الكتاب يستطيع أن يلمس أن المنطلقات التى انطلق منها مهاجمو الكتاب، لم تكن منطلقات قائمة على الحماسة الدينيـة أو القومية فقط ، بـل كانت علمية أيضا ، حيث نـاقش أصحابها ما ناقشه الدكتور طه حسين من قضايـا علمية ، وفنية . ولـما كانت طبيعة هذه الورقة لا تسمح بكثير من الاستقصاء ، فاننا سنخص بالذكر أهم هذه المنطلقات .

المنطـلق العـلمى

تركزت جوانب النقد من هذا المنطلق حول خمسة جوانب ، هى :

١ — تبـنى آراء الدكتور طه حسين لاراء عدد من المستشرقين حول هذا الموضوع .

---

(١٤) نفسه ، ص : ١٣

٢ – تشويه الدكتور طه حسين لمفهوم نظرية الشك الديكارتية التى اتخذها منهجا لبحثه .
٣ – اختفاء اللهجات فى الشعر الجاهلى .
٤ – اسباب الانتحال فى الشعر الجاهلى .
٥ – الرواية الشفوية وموثوقيتها .

اتهم الناقدون طه حسين بأنه لم يزد على أن كرر ما قاله بعض المستشرقين من أمثال مرجوليوث ، ورينان ، وكليمان هوار ، أو ما ورد فى دائرة المعارف الاسلامية المنشورة فى ألمانيا . ويرى الدكتور ابراهيم عوض أن مصطفى صادق الرافعى كان أول من وجه الاتهام لطه حسين بتبنى آراء مرجليوث . وقد عرض الدكتور عوض للنقـاط الرئيسية التى تشكلت منها آراء مرجوليوث ، وقـابل بينهـا وبين العناصر الاساسية فى نظريـة الدكتور طه حسين حول الموضوع ، وذلك بهدف التعرف على مدى التشابه أو التباعد بين مرجوليوث وطه حسين . وقد توصل هذا الباحث الى أن مرجوليوث وطه حسين يتفقان فى معظم البواعث الأساسيـة التى دفعتهمـا الى الشك فى صحة الشعر الجـاهلى . وقد رأينـا أن مرجوليوث قد ذكر هنا أشياء لم يذكرها الدكتور طه حسين . كذلك فان الدكتور طه لم يقف عند هذا الحد ، بل مضى فتحدث عن الاسباب التى يرى أنها كانت ورا ءوضع الشعر ونحله للجاهليين ، وهو ما لم يتعرض له مرجوليوث ، الا عرضا وفى نقطة واحدة ليس غير . بيد أن هذا القسم من كتاب الدكتور طه ما كان ليوجد لولا القسم الاول من الكتاب ، الذى تتشابه الى حد كبير مع ما قاله مرجوليوث تشابها واضحا ، فهذا القسم الأول هو الاساس (١٥) .
ثـم يقـول :

> ولكيلا ننسى أيضا اذكر القارىء بأن اتهام الرافعى لطه حسين لم يقتصر على الاخذ من مرجوليوث ، بل شمل كليمان هوار وغيره . وقد بينا الى أى حد يصدق هذا الاتهام بما يـدل على أن ما قاله الرافعى لم يكن كلاما فى الهواء ألقاه على عواهنه (١٦) .

وقد أشار محمد الخضر حسين فى كتابه « نقض كتاب فى الشعر الجاهلى » الى تبنى الدكتور طه حسين لآراء مرجوليوث ، فى هذا الخصوص ، بقوله : فالمؤلف أغـار على نظرية الشك فى الشعر الجـاهلى ، ولـم يفترق عن مرجوليوث الا فى تسليمه بان هناك شعرا جاهليا ، فأخذ أصل النظرية وأقوى الشبه التى استند

---

(١٥) ابراهيم عوض : **معركة الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين** ، مطبعة الفجر الجديد ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص : ٦٢ – ٦٣
(١٦) نفسه ، ص : ٩٤

اليها مرجوليوث ، رجعل يقول لك : هو أنى شككت فى الشعر الجاهلى ، ويداعبك بقوله : ألححت فى الشك ، أو قل ألح على الشك (١٧) .

أما محمد أحمد الغمراوى ومحمد لطفى جمعة فلم يتعرضا فى كتابيهما لهذه الناحية ، وركزا فى مناقشاتهما على جوانب أخرى مما سنشير اليه لاحقا .

أما فيما يتعلق بتبنى طه حسين للمنهج الشكى الديكارتى ، فلم يخل كتاب من الكتب الأوائل التى هاجمت طه حسين من وصف المؤلف بتشويه هذا المنهج ، وبعدم فهمه واستيعابه ، فذهب الرافعى الى أن طه حسين « لم يفهم هذا المذهب ، وأنه شعوذ على الطلبة ، وأنه لا يعدل جهله فيما ينقل عن العربية الا ما ينقله عن الفرنسية » (١٨) .

وقد أسهب محمد أحمد الغمراوى فى مناقشة هذا الجانب ليصل فى النهاية الى القول :

> ومن أجل ذلك كان منهج ديكارت كما فهمه وطبقه الدكتور طه حسين منهجا غير علمى يفرق بين الجهود فى العلم ... ويؤدى فى النهاية الى زوال العلم ، لو كان العلم به من الآخذين . لكن العلم لا يؤخذ به ، والعلماء فى أبحاثهم وعلومهم يأخذون بضده . فليس فيهم من اذا أراد أن يقوم ببحث أهمل ما قام به غيره من الابحاث المتعلقة بموضوع بحثه . ذلك يعلمه كل طالب تعدى فى العلم دور البداية ، كما يعلمه عن تجربة كل من كان له فى البحث العلمى أدنى نصيب ... على أنه يحسن بنا بعد أن بينا براءة العلم من المنهج الذى نسبه صاحب الكتاب الى ديكارت ، أن نتبين نصيب ديكارت من التبعة التى حمله اياها الدكتور طه حسين ، صاحب الكتاب (١٩) .

ويرى الغمراوى من ثم أن عظمة ديكارت وشهرته لم تكن نابعة من كونه شاكا ، ولكن من كونه قد تطلب مخرجا من الشك ليصل الى اليقين ، كما أنها ترجع أيضا الى أنه « طبق تلك الطريقة فى نواح مختلفة فأثمرت معه فى بعض النواحى ثمرا حسنا ، ولم تثمر معه فى بعض . أثمرت معه مثلا فى الرياضة ما هو فى الحقيقة أساس عظمته ، اذ ابتكر فيها الهندسة التحليلية ، أو الهندسة الكارتيزية ، كما قد تسمى نسبة اليه ، ولم تثمر معه فى الفلسفة أو الطبيعة مثلا الا قليلا مما يأخذ به العلم اليوم (٢٠) .

---

(١٧) محمد الخضر حسين : **نقض كتاب فى الشعر الجاهلى** ، تحقيق على الرضا التونسى ، (مكان النشر ؟) ، ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص : ٢٨

(١٨) ابراهيم عوض : معركة الشعر الجاهلى بين الرافعى وطه حسين ، ص : ١٠٦

(١٩) محمد أحمد الغمراوى : **النقد التحليلى لكتاب فى الادب الجاهلى** ، منشورات دار الحكمة ، ١٩٧٠ ، ص : ١٢٠

(٢٠) نفسه ، ص : ١٢٠ – ١٢١

ولم تختلف أحكام بعض الدارسين المحدثين عن أحكام من سبقوهم ممن ناقشوا هذا الجانب . اذ انتهى الدكتور ابراهيم عوض الى جانب كونـه لم يفهم الشعر الجاهلى قد عجز عن تطبيق القاعدة الديكارتية ، الى جانب كونه لم يفهم أبعـادها . لذلك « جاء بحثه خديجا غير ناضج ، مما أعطى الرافعى وكل من ردوا عليه أقوى سلاح فى تسفيه منهجه وآرائه وهدمها » (٢١) .

أما عن موثوقية الرواية الشفوية ، فقد أوقعت المؤلف فى كثير من التناقض . وكان هذا التناقض فجوة واضحة استغلها كثير ممن هاجموه وانتقدوه . ذلك أن الدكتور طه حسين كان يبرز شكـه فى الرواية حين يكون فى ذهنه مخـالفة مضمونها ، فى حين كان يخرج الرواية من دائرة الشك اذا رأى أنها تخدم فكرته.

والأكثر أهمية فى هذا الجانب مما لم ينتبه اليه من انتقدوا طه حسين ، هو أن قضية موثوقية الرواية الشفوية ليست قاصرة على الأدب الكلاسيكى العربى . فالآداب العالمية القديمة لعبت فيها الرواية الشفوية دورا مهما ، وبنيت على ما نقلتـه تلك الروايات الى العصور اللاحقة أساسيات الآداب ومصادرها التى ما زالت الى اليوم ثابتة وموثوقة ، كما بنيت عليها نتـائج أصبحت من أساسيات الفكر والادب . ذلك أنه فى كثير من المجتمعات القديمة كانت الكلمة المروية أو المحكية هى الوسيلة البارزة فى نقل الاخبـار أو المعلومات المهمة . فالاليـاذة والأوديسة ، مثلا ، ظهرتا أصلا كأدب محكى غير مكتوب . وهما لم تدونا الا بعد فترة طويلة من شيوع روايتيهما فى جميع أنحاء اليونـان . أكثر من هذا ، يمكن القول ، ان الثقة بصدق الكلمة المروية وعدم الثقة بصدق الكلمة المكتوبة قد انعكس فى آراء بعض الفلاسفة القدماء . فسقراط ، على سبيل المثال ، أثر عنه أنه كان يحذر تلاميذه من عدم الشك فى الكلمة المدونة (٢٢) .

وعند الشعوب « الكلتية » (٢٣) كانت للكلمة المروية مكانة عظيمة جدا بحيث نجد أن التعليمات الدينية ، وحلف اليمين أو القسم ، والشعر ، كانت كلها قائمة على الكلمة المروية (٢٤) .

---

(٢١) ابراهيم عوض : **معركة الشعر الجاهلى** ، ص : ١٠٦

(٢٢) جونستون (Prof. T. M. Johnstone) : محاضرة بعنوان « عن الخلفية الاجتماعية للشعر الجـاهلى » .

(ألقيت المحاضرة فى المركز الثقـافى العراقى بلنـدن فى ٨٣/١/٤ ، وقد أهدى المحـاضر الباحث نسخة منهـا) .

(٢٣) الشعوب « الكلتية » هى الشعوب التى كانت تسكن ايرلندة واسكتلندة وويلز ، وبعض لغاتهم الكلتية ـ أو السلتية ـ ما زالت موجودة .

(٢٤) جونستون ، عن الخلفية الاجتماعية للشعر الجاهلى .

وفى الاداب الاسكندنافية القديمة ، كمثال آخر ، نجد شواهد كثيرة على أهمية الكلمة المروية وموثوقيتها ، ففى احدى قصص « الساجاز » (٢٥) نتبين صراحة وبشكل واضح أن أى استشهاد غير دقيق أو محرف بالقوانين المروية التى كانت سائدة فى تلك الاوقات ، كان يكفى لابطال حق الطرف المدعى (٢٦) .

وفى التراث الدينى الاسلامى ، فانه لا ينبغى أن يغيب عن أذهاننا أن التعاليم الدينية المروية ظلت لفترة تتمتع بموثوقية توازى موثوقية المدونة . ويمكن لنا ان نتبين هذه الموثوقية فى عملية رواية الاحاديث النبوية الشريفة . وفى الواقع فان عملية اعتبار الاسناد فى الحديث الشريف الوسيلة التى تضمن بها صحة الحديث ، ليست الا نوعا من الاعتراف بموثوقية الكلمة المروية . وهذه حقيقة تغيب عن بالنا أحيانا .

وفى دراستين حديثتين لموضوع الرواية الشفوية فى الشعر الجاهلى لكل من جيمس مونرو (James T. Monroe) « النظم الشفوى فى شعر ما قبل الاسلام » (Oral Composition In Pre-islamic Poetry: The Problem of Authinticity) و زفتلر (Micheel Zwettler) « التراث الشفوى للشعر الكلاسيكى العربى The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry تناول البحثان قضية موثوقية الرواية الشفوية فى الشعر الجاهلى بمنهج علمى مبنى على دراسة وتحليل القصائد الجاهلية نفسها . وقد حاولا أن يثبتا على ضوء الدراسة الداخلية للقصيدة ، وما فيها من قوالب صيغية ، وعبارات مكررة ، تناقض مظاهر شفوية الشعر الجاهلى مع الشعر الأموى والعباسى . وقد خرج الدارسان بنتائج تناقض ما ذهب اليه طه حسين فى كتابه ، وما ذهب اليه مارجوليوث والمستشرقون الآخرون الذين تتفق آرائهم مع آراء الدكتور طه حسين ، وتنسجم فى المقابل مع ما ذهب اليه مستشرقون آخرون ، ممن أنكروا على طه حسين نتائجه ، ومنهم آربرى (A. J. Arberry) (٢٧) .

المنطلق الدينى / القومى

ابرزت مقدمات الردود المبكرة والمتأخرة على كتاب « فى الشعر الجاهلى » هذا المنطلق ، وجعلت منه حافزا للرد على الكتاب وصاحبه . ففى مقدمة كتاب الشهاب الراصد يقول محمد لطفى جمعة :

---

(٢٥) الساجاز ، قصة آيسلندية من العصور الوسطى .

(٢٦) جونستون : عن الخلفية الاجتماعية للشعر الجاهلى .

(٢٧) را . جيمس مونرو : **النظم الشفوى فى شعر ما قبل الاسلام ، مشكلة الموثوقية** ، ترجمة وتقديم د. ابراهيم السنجلاوى و د. يوسف الطراونة ، منشورات مكتبة الكتانى ، اربد ، ١٩٨٧

> لقد كان حقا علينا أن ندافع بالحق عن السلف الصالح ، وأن لا نترك ميراث أجدادنا لعبث العابثين ، وأحقاد الشعوبيين ، فان كتاب فى الشعر الجاهلى ليس مقصورا على الأدب العربى قبل الاسلام ، كما يدل عنوانه على ذلك ، بل أن مؤلفه تناول فيه المدنية العربية فى الجاهلية والاسلام ، ونال منها تجريحا وقذفا ... وهذا المؤلف لم يترك فضيلة للعرب فى علومهم وتاريخهم وآدابهم وعقائدهم دون أن يحـاول هدمها بشدة وقسوة لم نعهد لها مثيـلا فى كتب العلماء ، فيخيل للقارىء أن المؤلف يلهو ويلعب بأشرف الأشخاص وأسمى المبادىء التى خلفتها المدنية العربية الاسلامية منذ أربعة عشر قرنا ... فلم يترك المؤلف نبيا أو صديقا أو عالما أو راوية أو شاعرا الا ابترك فى عرضه ابتراكا ، ونال من شرفه وسمعته ... (٢٨)

وكان مصطفى صادق الرافعى قد صب قبل ذلك نقمته على طه حسين متهما اياه بأنه من الفئة التى تتربص بالاسلام وبالعرب، ولذلك جاءت دروسه عن الشعر الجاهلى « كفرا بالله ، وسخرية بالناس ، فكذب الأديان وسفه التواريخ.. » (٢٩).

ولم يخرج الشيخ محمد الخضر حسين فى مقدمة كتابه « نقض كتاب فى الشعر الجاهلى » عن مثل هذه الاتهامات . فطه حسين فى رأيه ، من الفئة التى « فسقت عن أدب الاسلام » ، وأرهفت أقلامها لتعمل على « فتنة القلوب وصرفها عن احترام كتاب المسلمين الأول ، القرآن الكريم » (٣٠) . ويستطرد فى وصف هذه الطائفة ، معرضا بطه حسين :

> تلهج هذه الطـائفة باسم حرية الفـكر ، وهى لا تقصد الا هذا الفن الذى أكبت عليه صباحها ومسائها ، وهو النيل من هداية الاسلام والغض من رجـال جاهدوا فى سبيله بحجة وعزم واقـدام ... ولو سبق ظنـك الى أن مؤلف كتـاب « فى الشعر الجـاهلى » هو عينهم النـاظرة ، وسهمهم الذى يرمون به فى مقاتل أمتهم الفاضلة ، لخليت بينك وبين هذا الظن ، اذ ليس لى على هذه الظنون الغالبة من سبيل . فالقلم الذى يناقش كتاب فى الشعر الجاهلى انما يطأ موطئا يغيظ طائفة احتفلت بهذا الكتاب ، وحسبته الطعنة القاضية على الاسلام وفضل العرب (٣١) .

أما ما جاء فى مقدمة « النقد التحليلى لكتاب فى الادب الجاهلى » لمحمد أحمد الغمراوى ، فقد كان أخف لهجة ، وأكثر اعتدالا مما ورد عند من ذكرناهم .

---

(١٨) محمد لطفى جمعة : الشهاب الراصد ، ص : ب ــ ج .
(٢٩) مصطفى صادق الرافعى : **تحت راية القرآن** ، ص : ٨
(٣٠) محمد الخضر حسين : نقض كتاب فى الشعر الجاهلى ، ص : ٨
(٣١) نفسه ، ص : ٩

وعلى الرغم من اتصاف معظم هذه الردود بالحماس والتطرف فى الاحكام ، وأخذ المؤلف بالشبهة فى بعض الاحيــان ، الا أنه لا يمكن اغفال ان ما أثــاره الدكتور طه حسين من قضايا ، وطريقة عرضه لهذه القضايا ، وما ضمنه كتابه وهو يعرض تلك القضايا ويناقشها من عبارات يغلب عليها التطرف ، وتخلو مما تأدب به الكتــاب المسلمون على مر العصور ، كان من شأنه « صب الزيت على النار » كما يقولون . لقد تخلى الدكتور طه حسين ، مثلا ، عن اتباع ألفاظ معينة بصفات تعارف الكتاب المسلمون على اثباتها تأدبا ، مثل اتباع كلمة محمد ، أو النــبى أو الرسول ب : عليه السلام ، أو صلى الله عليه وسلم ، واتبــاع كلمــة القرآن بالكريم ، والحديث بالشريف ، وما الى ذلك . وظلت هذه الكلمات ترد فى الكتــاب مجردة من ذلك ، شأن المؤلف فى ذلك شأن من لا تربطه بهذه الأسماء ادنى رابطة ، دينية كانت أو قومية .

أما أمثلة العبارات التى كان من شأنها استثارة هذا الحماس الدينى والقومى عند القارىء ، فيكفى أن نشير الى بعضها .

يقول فى ص ١٣ : « لنجتهد فى أن ندرس الأدب غير حــافلين بتمجيد العرب أو الغض منهم ، ولا مكترثين بنصر الاسلام أو النعى عليه » .

ويقول فى ص ١٢ : « نعم ! يجب حين نستقبل البحث من الأدب العربى وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها ، وأن ننسى ديننا وكــل ما يتصل بــه ، وان ننسى ما يضاد هذه القومية ، وما يضاد هذا الدين ... ذلك أنا اذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما ، فسنضطر الى المحاباة وارضاء العواطف ، وسنغل عقولنــا بما يــلائم هذه القوميــة وهذا الدين » .

وفى ص ١٦ : « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخى » .

وفى ص ٥١ : ولعــل النبى لو عمر بعد فتح مكــة زمنا طويلا لاستطاع أن يمحو الضغــائن ، وأن يوجه نفوس العرب وجهة أخرى ، ولكنــه توفى بعد الفتح بقليل ، ولم يضع قاعدة للخلافة ، ولا دستورا لهذه الأمة التى جمعها بعد فرقة .

* * *

بعد أن قدمنا صورة مجملة لما أثاره كتاب «فى الشعر الجاهلى» منذ صدوره ، ورأينا أن مؤلفه كان قد توقع ردة الفعل هذه تجاه كتابه ، يحق لنا أن نتساءل : اذا كان الأمر كذلك ، فما الذى يمكن أن يكون قد شكل حافزا للدكتور طه حسين

للذهاب الى ما ذهب اليه ، هل هو حافز علمى أكـاديمى كما قال هو فى مقدمة الكتاب ؟ أم أن هناك حوافز أخرى دفعته الى ذلك ؟

لقد رأى بعض من كتبوا فى الموضوع فى فترة لاحقـة أن الحوافز الشخصية والسياسية هى التى دفعت طه حسين الى وضع هذا الكتاب على النحو الذى جاء عليه . نجيب محمد البهبيتى ، مثلا ، ذهب فى الفصل التاسع من الباب الرابع من كتابه « المدخل الى دراسة التاريخ والادب العربيين » الى أن هناك مجموعة من العوامـل أملت على طه حسين توجهه الفكرى ، وبالتـالى فقد شكلت هذه العوامل البينـة الأساسية التى انطلق منها فى موقفه من الدين والتراث . ومن هذه العوامل :

١ — عداء طه حسين للأزهر ولنمط الثقـافة التى كان يقدمها ، وطريقـة تقديمه لها . وسبب هذا العداء فشل طه حسين فى الحصول على شهادة العالمية الأزهرية ، ما جعل « مقته للأزهر محور حيـاته بعد ذلك » (٣٢) ، وصار همه « تحقير الأزهر وعلماء الازهر تهوينا لما ألقوا به اليه من السقوط » ، واظهار نفسه بمظهر العـالم الضخم الذى حصل فى أوروبا علم أوروبـا الذى لا يحلم أولئك الاساتذة الازهريون بتحصيله أو حتى بمعرفة أسماء أصحابه » (٣٣) .

٢ — طموح الدكتور طه حسين الجامع الى الشهرة الأدبية . وقد دفعه هذا الطموح الى مهاجمـة من كانوا قد حققوا شهرة أدبية واسعة ، كهجومـه على مصطفى لطفى المنفلوطى ، كما دفعه الى مهاجمة الثقـافة السائـدة مثل هذا الهجوم الذى استفز الناس سواء العامة منهم والخاصة .

ويقتبس البهبيتى مقاطع من حوار دار بين الدكتور طه حسين وبين صحفى بعد أربعين سنة من حملتـه على المنفلوطى . فعندمـا سأله الصحفى عن سر تلـك الحملة ، أجـابه وهو يبتسم : كنت شابـا يريد الشهرة عـلى حساب كـاتب معروف (٣٤) .

٣ — ارتباط طه حسين بلطفى السيد وبالأحرار الدستوريين . وكان من نتيجة هذا الارتباط مهاجمة طه حسين لسعد زغلول وحزبه . ويلخص دارس آخر هو عبد اللطيف شرارة أثر هذا العامل السياسى بقوله :

كانت الحكومة آنذاك للدستوريين ،وطه حسين منهم . وكان وزير المعارف على ماهر باشا دستوريا أيضا ، فكان منه أن الحق الجامعة بالوزارة ، وعين طه حسين أستاذا للأدب العربى فيها . ولـم يكد يمضى نحو من عـام على هذا

---

(٣٢) نجيب محمد البهبيتى : **المدخل الى دراسة التاريخ والادب العربيين** ، ص : ٢٤٩
(٣٣) نـفسه .
(٣٤) نـفسه ، ص : ٢٥٠

التعيين حتى صدرت محاضرات الأستاذ الجديد مجموعة بكتاب « فى الشعر الجاهلى » . وكانت الشعبية فى ذلك الزمن لسعد زغول وحزبه ، وأهل مصر كانوا ينظرون لمناوئيه ، وفى مقدمتهم الدستوريون ، بحذر وعداء ، فى أغلب الحالات . وكانت الاتهامات التى يتبادلها الحزبان وانصارهما تدور أكثر ما تدور حول الوطنية المصرية ، والتعلق بالتراث والدفاع عنه . الا أن التهمة الكبرى التى كان « الدستوريون » يلصقونها « بالوفديين » هى الجمود ، والابتعاد عن روح العصر ، وضحالة الثقافة ... وكان الوفديون يرون أن الدستوريين يفرطون بحقوق مصر ، ولا يفكرون بالحفاظ على تقاليدها ، ولغتها ، وأصالتها ، وشرقيتها (٣٥) .

نحن اذن أمام وجهتى نظر متناقضتين تماما حول مسألة بدأت عراكا أدبيا ثم تحولت الى عراك دينى قومي ، وسياسى شخصى : وجهة نظر المؤلف الذى توقع ما أثاره الكتاب من ضجة واستنكار ، ومع ذلك لم يثنه هذا عن نشر كتابه على الملأ ، ووجهة نظر المعارضين الذين شنوا حربا ضروسا على الكتاب وصاحبه ، ودافعوا عن قضيتهم بألمعية وحماس ، وهنا تبرز مجموعة من الأسئلة . هل يمكن الاقتناع حقا بأن طه حسين أراد أن يكون « بوقا من أبواق المستشرقين » كما اتهم ؟ وهل يمكن الاقتناع بأن رغبته فى الشهرة هى التى حددت وجهات نظره فى هذا الكتاب ؟ وهل أراد حقا هدم الدين والتراث ؟ وهل فرض عليه انتماؤه الى الدستوريين خوض معركة من هذا القبيل ؟

ان المسألة تبدو مشوهة وناقصة اذا نظر اليها مفصولة عن عاملين مهمين ، هما :

١ الحياة الفكرية فى مصر فى الوقت الذى نشر فيه الكتاب .
٢ تفرد شخصية طه حسين الفكرية والادبية .

أما الحياة الادبية والفكرية فى ذلك الوقت ، فلا يخفى ان مصر بوجه خاص ، والعالم العربى بوجه عام ، كان قد أخذ — وما زال — يشهد تنازع تيارين فكريين رئيسين : تيار سلفى تقليدى ، وتيار تجديدي حداثى . وقد جاء كتاب طه حسين هذا يضع مؤلفه فى قلب هذا التيار الحداثى .

ونحن لسنا مجبرين على الاعتقاد بأن رسوب طه حسين فى عالمية الازهر قد شكل لديه عقدة نفسية ظهرت فى مهاجمته لرجالاته وعلمائه ، وفى طريقة بحثهم فى القضايا الفكرية والادبية وفهمهم لها ، بقدر ما نعتقد أن دراسة طه حسين فى الأزهر قد امدته بمعرفة وثيقة وضرورية بجمود تلك الطريقة ، وعدم مسايرتها

(٣٥) نفسه ، ص : ١٨٨

لروح العصر ، على الأقل من وجهة نظره . وجهة النظر هذه تشكلت لديه وقويت بعد أن عرف شيئا ليس باليسير عن أساليب الغرب فى هذه الحقول والميادين .

كذلك لسنـا مجبرين على الاعتقـاد بـأن طـه حسين أراد أن يكون بوقـا للمستشرقين ، بقدر ما أراد أن يعزز آراءه فى الكتـاب بما يتفق وهذه الآراء . ألسنا نفعل الشيء نفسه فى كتاباتنا ! ننهج نهجا ، أو نطرح رأيـا ، أو نناقش قضية ، وان وجدنا ما يعزز هذا الرأى ويقويه ، أو يتفق مع الرأى الذى نطرحه، فاننا لا نتوانى عن اقتباسه والاستشهاد به ، لتعزيز ما نطرحه أو نناقشه !

أما عن العامل الثـانى ، فانه مما لا شك فيه ، أن شخصية طه حسين التى برزت سماتها الادبية والفكرية فى هذا الكتاب ، قد اخرجت فيما بعد آثارا عديدة تنسجم سمات صاحبها مع سمات صاحب هذا الكتاب . ولو كان طه حسين قد كتب كتابه وسكت ، أو لو كان كتابه هذا العمل الوحيد الذى خلفه ، لتعزز الرأى بأنه أراد الشهرة وهو لا يملك شيئا من مقوماتها . ولو كان موقفه من التراث والدين كما وصفه من ردوا عليه ، لمـا وضع ما وضعه من كتب فى المبـاحث الاسلامية أو فى التراجم والسير .

لقد كانت شخصية طه حسين شخصية فكرية متميزة بقلقهـا ، بطموحها ، باعتزازها برأيها . واذا كان طه حسين فى هذا الكتاب الذى نحن بصدده ، لم يمارس ما دعاه العرب « بالتحفظ » فى تنـاول الموضوع الذى طرقه ، كما يقول عبد اللطيف شرارة (٣٦) ، فان ذلك مما كان يتناسب ومكونات هذه الشخصية، وخاصة فى بداية نتاجها الادبى .

ومهما كـانت وجهة النظر فى هذا الكتـاب وصاحبه ، فان أحدا لا ينكر أن المعركة التى أثارها الكتاب كانت واحدة من أخصب المعارك الادبية فى تـاريخ الثقافة العربية المعاصرة . اذ أنها حملت أقطاب الفكر واللغة والادب والتاريخ على اعادة النظر فى كثير من الامور التى كانت حقائق ومسلمات . وكانت اعادة النظر هذه اغناء للمبـاحث اللغوية ، وتنشيطا للفكر العربى فى فترة مهمـة فى حياتنا الادبية والفكرية المعاصرة .

د. خالد سليمان

---

(٣٦) عبـد اللطيف شرارة ، **معـارك أدبيـة** ، دار العلم للمـلايين ، بيـروت ط ١ ، ١٩٨٤ ، ص : ٢٥٣

عند ما تلتقى ثقافتان : طه حسين وموريـاك

كنت قد اخترت أن أقدم هذه الدراسة المقارنة بين طه حسين وموريـــاك بين كاتبين عظيمين يمثلان ثقافتين مختلفتين ثقافة الشرق وثقافة الغرب الا أن هناك تآلف فكرى ملفت بينهما كما أن كتاباتهما تنتميان الى التراث الثقافى الانسانى . فقد كان هدف هذا البحث ابراز وحدة الفكر الانسانى والتقارب بين الحضارات المختلفة لكى نضع فى النهاية تصورنا لمستقبل الثقافة الذى يعنينا هنا . ثم وصلتنى دعوة معهــد الدراسات العربية والاسلامية التــابع لجامعة بوردوه الى المــؤتمر العــالمى الذى ينظمه بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد طــه حسين . فتــأثرت شديد التأثر عند ما رأيت أن احدى جامعات فرنسا (وبالمصادفة العجيبة فبوردوه هى المدينة التى ولد ونشأ فيها موريإك) تحتفل بكاتبنا العظيم . كما أن هذا الاحتفال يواكب أيضا احتفــال اليونسكو بطه حسين واحتفال بعض أقسام اللغة العربية بالجامعات الامريكية واحتفال المعهد الاسلامى بمدريد . وكل هذا التكريم العالمى يعنى أن طه حسين ليس ملكا لنا وحدنا ، لا يمثل الثقافة العربية فحسب بل هو مفكر عالمى أثرت كتاباته الآداب العالمية وهذا خير تبرير لاختيارى لموضوع هذا البحث .

أما لماذا مقارنة طه حسين بموريإك ؟ فهذا لعدة أسباب . أولها انهما عاشا فى حقبة زمنية واحدة أى انهما من النــاحية التاريخية والاجتماعية يمثلان ثقــافة وحضارة عصر بعينــه بكــل أحداثه وحروبــه وتيــاراته الفكريــة ومتغيراتــه الاجتماعية الخ ... فقد ولد موريإك يوم ١١ اكتوبر ١٨٨٥ فى مقاطعة ريفية من جنوب فرنسا وتوفى يوم ١ سبتمــبر ١٩٧٠ أى شهر ونصف تقريبا قبــل بلوغه الخامسة والثمانين أما طــه حسين فولــد يوم ١٤ نوفمبر ١٨٨٩ وتوفى يوم ٢٩ اكتوبر ١٩٧٣ أى عشرين يوما قبــل بلوغه سن الرابعة والثمانين . لذلك نجد فى مؤلفات الكــاتبين صورة صادقــة لعصرهما ما بين الحربين ، هذا العصر الذى ارتطمت فيه تيارات وجدانية عارمة وكانت مصر تبحث فيه عن كيانها وتتحسس طريقهــا نحو الحرية . أما السبب الثــانى وراء اختيارى المقــارنة بينهما فلأن لمؤلفاتهما نفس الثراء ونفس التنوع .

كتبا الشعر فى مطلع شبابهما وبدء حياتهما الأدبية وأخفقا معا فى أن يصبحا شاعرين كبيرين وان ظل نثرهما يتميز بالشاعرية وايقاع الآخاذ فمن يقرأ لهما

يتعرف منـذ السطور الأولى على هذا الأسلوب الفريد مثـل ما نتعرف على ألحـان الموسيقار عندما نسمع أولى نغماته . وكلاهما من أهم كتاب السيرة الذاتية . فقد نبعت رائعة الأيام وكذلك « مذكرات » موريياك من ذكرياتهما الحميمة ولكن هذه السيرة الذاتية تتميز بأنها تكشف لنا عن أدق خلجات كاتبها كما تعكس كل ما يمر به وطنه والعـالم من حوله من أحداث شخصية وعامـة . ونحن نلتقى أيضـا بالكاتبين من خلال شخصياتهما الروائية التى تجرى فى عروقهما دماء طه حسين وموريياك ، كما أنهما من كتـاب رواية الريف التى تصور عادات وتقـاليد بيئة معينة ولكنها ترتقى من المحلية الى وصف الانسان فى كل زمان ومكان .

واذا كانت شهرة موريياك كروائى فاقت شهرة طه حسين الا أنهما فى مجـال النقد الأدبى فدان عظيمان خاصة وان لطه حسين مكانة الرائد الذى فتح افاقا رحبة من المعرفة أمام قرائه وتلاميذه . وقد سلك دربا جديدا فى النقد الأدبى حين اكتشف فى فرنسا المنهج الاجتماعى فى تحليل الشخصيات الفكرية والادبية ، المنهج الذى يعطى أهمية كبرى للبيئة كعامل مؤثر على الشخصيات . أما موريياك الناقد فيرى أن رسالة الناقد الأدبى أن يكتشف عند الكاتب الذى يدرسه كل ما يميزه عن الآخرين ويجعل منه على حد تعبير موريياك «كوكبا فريدا» أو «عالما مغلقا» .

ومن أهم نقـاط الالتقاء بين طـه حسين وموريياك عملهما الصحفى المؤثر فى الحياة السياسية والفكرية فى بلديهما ، فالاثنان من فرسان القلم الذين كانت لهما على صفحات الجرائد والمجلات مساجلات شهيرة وعنيفة سلاحهما فيها الكلمـة الساخرة التى تصيب الخصم فى مقتل لأنهما لا يحفلان الا بما يعتقدان أنه الحق ولا يبتغيان الا رضا الضمير . ان كتاباتهما الصحفية عبرت عن وجدان أمة كما شهدت على عظمة الانسان . واختتم هذه المقدمة بمقولة لموريـاك عندما استقبـل الشاعر الفرنسى الكبير كلوديل فى المجمع اللغوى بهذه الكلمات : «اننا مدينون لك بالنور الذى ننعم به» . وأظن اننـا هكذا ينبغى أن نعبر من الأعمـاق عن عظيم امتناننا للرجل الذى قهر الظلام فى حياته ثم بدد الظلمات فى وطنه وفى عالمنا العربى وقد اعترف العالم أيضا بالدور التنويرى الذى قام به طه حسين فيشير اليه أحد النقـاد الفرنسيين قائـلا «هذا الضرير الذى قاد بـلاده نحو النور» أما السيدة العظيمة زوجته ، والتى أهدى الى روحها الطاهرة هذا البحث ، فقد صدرت كتاب ذكرياتها «معك» بهذه الكلمات للنبى اشعيا : «سوف أجعل العميان يمشون على الطريق سأحيل أمامهم الظلمات الى نور» .

ان هذه الدراسة المقارنة بين طه حسين وموريياك مبنية على تقابل بين نصوص مختلفة للكاتبين تكشف لنا عن اللقاء الفكرى بينهما وأحيانا عن تطابق وجهات النظر بين الاثنين .

وسوف يتناول البحث النقاط التـالية :

١ - السمات الشخصية للكاتبين والتقارب فى نشأتهما وتكوينهما الفكرى.
٢ - دور طه حسين ومورياك فى الحياة الأدبية والسياسية فى بلديهما من خلال كتاباتهما الصحفية .
٣ - دراسة مقارنة بين روايتى دعاء الكروان وتيريز ديسكيروه من حيث حداثة التكنيك الروائى والاسلوب الشعرى .

١ - السمات الشخصية للكاتبين والتقارب فى نشأتهما وتكوينهما الفكرى :

هذه السمات الشخصية لا نجدها فقط فى كتابات السيرة الذاتية ولكن أيضا من خلال مؤلفاتهما الروائية مثل دعاء الكروان وتريز ديسكيروه الذين اخترنا أن نتوقف عندهما فى هذا البحث .

فمن الملفت حقـا عند قراءة دعاء الكروان أن آمنة فيها الكثير من سمات طـه حسين . عندما بدأ كتابنا كتابة الرواية الرومانسية على نمط الرواية الفرنسية كنا نلتقى بالمؤلف من خلال بطل الرواية فحامد يمثل هيكل فى رواية زينب ومحسن ما هو الا توفيق الحكيم وابراهيم المازنى صور نفسه فى ابراهيم الكاتب . فالجديد اذن فى دعاء الكروان أن نجد طه حسين فى آمنه وليس فى بطل الرواية .

فان شغف طـه حسين بالعلم الذى «كـان يود أن يشرب من بحره حتى يموت فيه غرقـا» (١) وولعه بالقراءة نجدهما عند آمنـة التى تتميز بذكـائه الخارق وذاكرته القوية . فقد رأينـا بأى سرعة مذهلـة تعلمت ما سمعتـه مع سيدتهـا خديجة وبأى سهولة تمكنت من محاكاتها فى الحديث بل أن طه حسين جعل آمنة أيضا تتعلم اللغة الفرنسية كما فعل هو وتندهش مثـل ما فعل عندما سمع لأول مرة هذه اللغـة الفرنسية التى لم يفقه منها شيئا وهذا ما صوره لنـا فى الجزء الثالث من الايام . ولآمنة أيضا كبرياء طه حسين واعتداده بنفسه وشعوره أنه مختلف عن الذين حوله . فهو منذ الطفولة شعر أنه يفوق «سيدنا» الذى لا يحفظ حرفا من الألفية وعندما يتقدم به العمر ويعود من الأزهر الى بلدتـه فى الصعيد كانت له دائما أفكـاره المختلفة التى تثير الخصومات بينه وبين من حوله الذين ينظرون اليه «كصبى غريب» (٢) . أما آمنـة فهى الأخرى تشعر أنها تتفوق على أبويها وعلى أختها وأنها غريبة فى هذه البيئة المختلفة التى نشأت فيها فهى «مختلفة أشد الاختلاف» (٣) عمن حولها .

---

(١) الأيـام -٢- ص ١٩٠
(٢) الأيـام -٢- ص ١٤٨
(٣) دعاء الكروان ص ٥٤

ونجد أيضا هذا الشعور بالاختلاف وبالتفوق عند بطلة موريـاك تيريز التى حباها المؤلف بذكائه الحاد وقوة شخصيته والتى كانت تنسى نفسها بين صفحات الكتب تماما مثل آمنـة . ان هذا الشعور بالاختـلاف والتميز عند البطلتين كان يجعلهما تلجآن الى التكلف والظهور بشخصية أخرى فى وسط الآخرين الغرباء . فآمنة حتى وهى مع أمهـا وأختها تقول : «كنت اتكلف معهما بالضحك واتكلف معهما النعيم» (٤) تمـاما كما كان طه حسين يتكلف الضحك والنعيم فى البيئـة المختلفة التى نشأ فيها والتى فقد نور عينيه بسبب جهلها .

أما تيريز ديسكيروه فكـانت أيضا تتكلف السعادة أمام زوجهـا وعائلته ولا تخلع النقاب عن وجهها فتظهر على حقيقتها الا عندما تكون وحيدة فتترك نفسها على سجيتها . ان الوحدة كانت المرفأ الذى يتيح لهـا الانفراد بنفسها بعيداً عن «المتوحشين» كما يطلق مورياك على الاخرين الغرباء . ونلاحظ عند الكاتبين (ومن خلال البطلتين) هذه النرجسية التى كانت تجد السعادة فى المناجاة الداخلية (وما كتابات السيرة الذاتية سوى منولوج داخلى) فتريز تقول : «اننى ممتلئة بنفسى ، اننى مشغولة كلية بنفسى» (٥) ولكن بجانب هذه الوحدة المحببة التى تتيح الخلوة الى النفس لاستكشاف أعماقها نجد عند الكاتبين معا نوعا آخر من الوحدة نوعا ممقوتـا وموحشا الوحدة التى يصفها طـه حسين فى الجزء الثـانى من الايـام «بالوحدة المنكرة» (٦) والتى كان يجد فيها «للظلمة صوتا يبلغ أذنيه» (٧) . أما موريـاك فهكذا يصف الصمت فى الوحدة المتوحشة التى كانت تعيش فيها تيريز : «انه يحيط بالمنزل من كل جانب وكأنه قد تجمد فى هذه الغابة الكثيفة التى لا حياة فيها» (٨) انه صمت يمنع تيريز من النوم .

واذا كانت آمنة تتمتع بذكاء طه حسين وتفوقه فهى لها أيضا صلابته وعزيمته وقوة احتماله لذلك فهى تشعر أنها مسؤولة عن الأم البـائسة والاخت البـائسة فتقول : «شعرت كأنى أنا الأم زهرة» «وكأنها هى الفتاة آمنة» (٩) فكانت تتحدث الى أمها قائلة يابنتى الكبيرة ... ان آمنة هذه الفتاة الذكية التى جعلها المؤلف تتسلح مثله بالعلم كى تغير من موضعها الاجتماعى المتخلف البائس لا يخفى طه حسين تعاطفه معها بل واعجابه بها . فهل نغالى لو قلنـا أن طه حسين يمكنه أن يؤكد : «آمنة هى أنا» كما قال موريـاك عن تيريز ديسكيروه ؟

---

(٤) دعاء الكروان ص ٢٠
(٥) تيريز ديسكيروه ص ١٦٥
(٦) ص ٤٦
(٧) نفس المصدر ص ٤٥
(٨) الرواية ص ٩٦
(٩) دعاء الكروان ص ٣٢

ومن ضمن عناصر التشابه بين الكاتبين الكبيرين حبهما للموسيقى . ان طه حسين يصف لنا فى الجزء الثانى من الأيام كيف أن صوت غناء الصبى بائع الدندورمة كان «يملأ حياته لذة وحبورا» (١٠) ويجعلنا فى هذه الصفحات الممتعة ومن خلال وصفه الرائع نسمع الزغاريد والغناء يوم زفاف جارته ونستمع معه الى الموسيقى التى تعزف فى السرادق ثم يقول لنا كيف أن الصبى «قد نسى العلم والعلماء والأزهر وأهل الأزهر ونسى طعامه وشايه وفنى فى هذه الموسيقى» (١١). هذا عن أثر الموسيقى فى نفسه فى صباه أما عندما يسافر الى فرنسا ويتعرف على آدابها وعلى الحضارة الغربية فهو يشغف بالموسيقى الكلاسيك ويشارك مورياك فى الاعجاب بموسيقى بـاخ وموزار الذى يكتب عنه مورياك : «ان موسيقاه تقيم جسرا بين السماء والأرض ، انهـا تشهـد على عظمـة الله . ان موزار هو كـل الموسيقى ! »

اذا كان التشابه واضحا فى السمات الشخصية للكاتبين فان التقارب بينهما ملفت حين نستعرض ظروف نشأتهما وتكوينهما الفكرى .

ان نشأة طه حسين فى كتـاب قريته أولا ثم فى الأزهر عندما ذهب الى القـاهرة تكشف لنا عما كان متاحا فى نهاية القرن الماضى ومطلع هذا القرن بالنسبة لطفل ضرير من بيئة فقيرة نسبيا . لقد أرسل الى الأزهر كى يظفر بالعالمية «فيسند ظهره الى عمود من هذه الأعمدة القائمة فى ذلك المسجد العتيق ويتحلق الطلاب من حوله فيسمعوا منه درسا فى الفقه أو فى النحو أو فيهما جميعا» (١٢) . لقد فرضت هذه الحياة على أمثـاله من المكفوفين ولكن طـه حسين يضيق بهذه الحيـاة ويتصل بالجامعة الجديدة التى يجد فيها أخيرا كل ما كان يصبو اليه من آفاق رحبة من المعرفة .

أما مورياك فكـانت نشأته هو الآخر دينيـة متزمتة تتلخص فى مجموعة من المحرمـات والقيود فالبيئة الكـاثوليكية التى شب فيهـا كشفت له عن وجه الله المتشدد المخيف الذى يدعو اليه مذهب الجنسينية .

وكما يثور طه حسين على ضيق أفق التعليم الأزهرى يثور مورياك على القيود التى يكبله بها الدين المسيحى ويبدأ كتـابه «معاناة وسعادة المسيحى» بصرخته المشهورة : « ان المسيحية لا تعطى للجسد مكـانا ، انها تلغيه ! » وقـد جر هذا الكتاب على موريال انتقادات واتهامات رجال الدين المسيحى وان كانت على أى حال ، أقل مما أصاب طه حسين عندما نشر كتابه عن الشعر الجاهلى !

---

(١٠) ص ٩٧
(١١) ص ٩٩
(١٢) الأيـام -٢- ص ١٦٦

أما بالنسبة لتلقى العلم والمعرفة فموقف الكاتبين واحد : فهما يؤثران الاعتماد على النفس ويحبان اكتشاف ما هو جديد بنفسيهما ويرجع ذلك عند طه حسين الى عدم الثقة فى الشيوخ الذين كانوا يدرسون له فى الأزهر لذلك كان يرى «أن الخير كل الخير فى أن يجد ويجتهد ويحصل ما استطاع من العلم معرضا عن مصادره التى كان يستقيه منها» (١٥) أما مورياك فيقول : «كنت لا أفهم أى فكرة جديدة لو لم أفرزها أو اكتشفها بنفسى . لم يكن بوسعى أن أتعلم من أساتذتى لأننى كنت لا أفهم مـا لم أخترعه بنفسى» (١٦) ان هذا التقـابل النصى يكشف لنـا مدى التآلف الفكرى بين طه حسين ومورياك .

ومن بين أهم نقاط التلاقى ولعهما بالثقافة الاغريقية . فقد نهلا من هذا النبع المتدفق الذى كان له عظيم الاثر على كل الآداب العالمية على اختلاف لغاتها باعتبار الثقافة اليونانية القديمة أم الثقافـات الأوروبية الحديثة كمـا كان لها تأثيرها الظاهر فى جميع الحضارات القديمة الاخرى بما فيها الحضارة الاسلامية ونتوقف فى هذه الدراسة عند اعجاب الكـاتبين بالمؤلف المسرحى الفرنسى راسين الـذى يعتـبر مسرحه امتـدادا للمسرح الاغريقى ، مسرح اسخيلـوس وسوفوكـلتس ويوريبيديس . ويحكى لنا مورياك فى مذكراته بأى حماس اكتشف راسين عندما كان طالبا فى الخامسة عشر من عمره لا يعرف الهوى المضطرم فى أعماق هرميون وفيدرا وانتشى بالموسيقى المنبعثة من أشعار هذا الساحر التى كشفت لمورياك عن «الهوى فى اضاءة خالدة» على حد تعبيره (٧) . أما طه حسين فقد سمع لأول مرة أشعار راسين بصوت المرأة التى أصبح يرى العـالم بعينيها ويقول «أحس الفتى أنه خلق خلقـا جديدا» (١٨) أكان ذلك لجمال الصوت أم لجمـال الشعر ؟ ! أحسب انه لجمالهما معا !

على أى حال فان لراسين وللمسرح الاغريقى من ورائه عميق الاثر فى كتابات طه حسين ومورياك وخاصة فى مؤلفاتهما الروائية . فنحن نجد أن أبطالهما مثل أبطال المسرحيات الاغريقية كثيرا ما يستسلمون للقدر الذى يدفع بالانسان الى غاية محتومة يحددها لهم وهم يشعرون أنهم لا يملكون رد هذا القضاء . فبطل أديب يذكرنـا ببطل مأساة اغريقيـة حين يكتب لصديقه أثنـاء وجوده على ظهـر السفينة الذاهبة به الى فرنسا : «حيـاتنا كهذه السفينة تمضى بنـا الى حيث يريد القضاء لا الى حيث نريد ، ومهما نتخذ من وسيلة فلن نقف حركتها ولن نردها الى

---

(١٥) الأيـام –٢– ص ١٥٥
(١٦) مذكرات داخلية جديدة ص ٢٠٧
(١٧) انظر المصدر السابق ص ١٤٣ – ١٤٤
(١٨) الأيـام –٣– ص ٨٩

وراء ولن نتقى الانتهـاء الى هذه الغـاية التى رسمها لنا القضاء» (١٩) وأود أن أقرب الان بين بطل طه حسين وبين بطل «الملائكة السود» لمورياك . يقول الروائى عن بطله : «كان يشعر أنه يتأرجح مثل حجر تمسك به يد مضمومة . نعم أنه بـلا حراك مثل هذا الحجر الذى ستقذف به يد طفل على حيوان متوحش » (٢٠) . أما أديب فيقول عن نفسه : «أنا شىء قذفت به قوة عنيفة من قمة الجبل فهو يتدحرج على السفح لا يستطيع أن يمسك نفسه ولن يستطيع أن يمسك نفسه ، حتى يبلـغ الحضيض فتمسكه الأرض السهلة المستوية» (٢١) فاذا قارننا بين الجملتين نجد أن الكـاتبين استعملا نفس الاستعارة أما الفعل المستعمل فواحد : يقذف . وهذا الفعل تردد ثانية عندما يكتب أديب الى صديقه عن حياته فى باريس : «أنا ياسيدى كما ترى لعبة تتقاذفها معاهد العلم ومنازل اللهو» (٢٢) .

ونستخلص من ضم هذه الجمـل بعضها الى بعض أن بطـل طه حسين كبطل مورياك كأبطال المسرحيات الاغريقية لا ارادة لهم فهم ضحايا لقدر ساخر يفعل بهم ما يشاء وهذا ما يؤكده أديب فى يـأس حين يقول : «ان القضاء نافذ بالـغ أجله مهما نفعـل ومهما نحـاول» (٢٣) ولكن نحمد الله أن كـل أبطال طـه حسين لا يستسلمون هكذا للقدر بـل منهم من يحاول أن يقهره كمـا قهر طه حسين الظلام ومنهم من يعشق مثله مغالبة الأحداث واقتحام الصعاب .

ومن شدة اعجاب طه حسين براسين فانه لم يكتف بتقديمه للقارىء العربى فى كتابـاته النقدية بل أراد عن طريق الترجمة – أن ينقـل لقرائه هذه المسرحيات الرائعة التى نجد فيها صورة صادقة للانسان بضعفه ومنتاقضاته ، بصراعاته ، وطموحاته .

أما علاقة مورياك براسين فهى أعمق وأوثق فبجانب تأثره به فى روايـاته فقد كتب موريـاك سيرة جان راسين فى عام ١٩٢٨ . ومن يتصفح هذا الكتـاب يلتقى فيه بمورياك نفسه فما الكتـاب الا سيرة ذاتية مقنعة فكأن موريـاك رسم لنفسه صورة أمام المرآة والمرآة هنا هى كاتبه المفضل هذا الكاتب الذى يجد فيه نفسه الممزقة بين الخير والشر ، بين الله والعالم بشهواته ويعبر مورياك عن ذلك قائلا : «ان الطريق الى الكاتب الذى اخترناه يمر عبر وجداننا» (٢٤) .

---

(١٩) ص ١٢٩
(٢٠) المؤلفات الروائية – الجزء الثانى ص ٣٥٥
(٢١) ص ١٤١
(٢٢) ص ١٦٥
(٢٣) ص ١٦٥
(٢٤) الاعمال الكاملة – الجزء الثامن عشر ص ١٣

أما فى مؤلفات طه حسين فنجد أيضا فى كتابيه عن أبى العلاء المعرى كيف كان يكتب عن صنوه ، عن الرجل الضرير مثله الذى فيه الكثير من خصاله بل والذى قلده فى بعض أفعاله فكان يرفض مثله أن يأكـل أمام النـاس وخاصة ما يؤكـل بالملعقة ... وان كان طه حسين صور لنا الفرق بين نفسيته المتفائلة ونفسية أبى العلاء المتشائمة الا أنهما يشتركان فى صفات كثيرة أهمها الاعتداد بالنفس وأخذ النفس بالشدة وايثـار الصعاب ورفض السير فى ـ الطرق المنبسطة الممهدة ... وكل قراء طه حسين يذكرون كيف هوى على قفاه ضربا بالساطور حين عجز عن قراءة بعض سور القرآن أمام أبيه فأحس بالمهانة وجرح كبرياؤه . لقد بدأت معارك طه حسين مع نفسه وهو ما زال صبيا واستمرت طوال حياته كما استمرت أيضا معـاركه مع الغير وفى كل الميـادين الأدبية ، الاجتماعية والسياسية . وهذا ما نجده كذلك فى أعمال مورياك الصحفية .

٢ – دور طـه حسين ومورياك فى الحيـاة الأدبيـة والسياسية من خـلال كتـاباتهما الصحفيـة :

لا نحتاج الى تأكيد ريادة طه حسين فى مجـال النقد الأدبى سواء درس الأدب العربى بأحدث المناهج النقدية التى اطلع عليها فى فرنسا أو قدم الأدب الفرنسى أو الاغريقى لقراء العربية بنفس هذه المناهج العلمية الحديثة . أما أثره كمصلح فى مجـال التعليم وفى النهوض بالمستوى الاجتماعى ، لبـنى وطنه لانتشالهم من الفقر والجهل والمرض فغنى عن التعريف . ولكن ما يهمنـا ابرازه هنا هو دوره من خلال كتاباته الصحفية التى أدار فيها المعارك الكلامية فى جميع المجالات شاهرا قلمه كالسيف فى وجه خصومه فقد كان أيضا لمورياك نفس الدور فى صحافة بلده ويكفينا أن نعلم أنه جمع هذه المقـالات فى خمسة أجزاء تحت عنوان «بلوك نوت» نجد فيها أصداء لكل ما مر فى فرنسا وفى العالم من أحداث ومن حروب فى الفترة من ١٩٥٢ الى عام ١٩٧٠ عام وفاته .

بدأ طه حسين مقالاته الهجومية الجريئة وهو لا يزال طالبا فى الأزهر فيقول فى الجزء الثانى من الأيـام : «كتب الفتى مقـالا عنيفا يهاجم فيه الازهر كله وشيخ الازهر خاصة ويطـالب بحرية الرأى» (٢٥) ان كـل شخصية طه حسين فى هذه الجملة التى تكشف عن اثنـتين من خصالة الجسارة عندما يعتقد أنـه على حق والتمسك بحرية الرأى فالحرية هى الحيـاة نفسها . وستظل هذه صفـاته طوال حياته فى جميع كتاباته وفى جميع المواقع التى عمل بها فليس هناك أى فصام بين

---

(٢٥) ص ١٩٩

ما يكتب وبين حياته الخاصة . فهو دائما حريص كل الحرص على كرامته وكرامة العلم وكرامة المواقع الذى يعمل به . وقد كتب طه حسين فى جرائد ومجلات مختلفة : فى «السفور» و «الأهرام» و «الجريدة» و «السياسة» و «كوكب الشرق» و «الوادى» و «الجمهورية» وسواء كتب فى الادب أو فى السياسة كان دائما عنيفا لاذع السخرية شبه البعض سخريته بسخرية فولتير ويمكننا هنا أن نشبهها بسخرية مورياك الذى اتسمت كتاباته الصحفية بنفس صفات طه حسين . ان نشر أى مقال أدبى أو سياسى لطه حسين فى جريدة كان يرفع توزيعها ارتفاعا هائلا لتعطش القراء الى سحر بيانه حين يحاور ويهاجم أو يدافع .

والكل يذكر خصومة طه حسين الأدبية ومن أشهرها خصومته مع شوقى ومع العقاد . وقد كان العقاد عنيفا هو الآخر فى هجومه يجادل بلا هوادة ويعتد برأيه والاختلاف بينهما يرجع الى أن طه حسين ثقافته فرنسية بينما العقاد ثقافته انجليزية ولكل منهما وجهة نظره وأسلوبه . ولكن بالرغم من المعارك التى كانت تحتدم بينهما فقد كان خلاف الرأى لا يؤثر على علاقتهما الانسانية ولا على صداقهما العميقة . وهذا ما أقره طه حسين حين قال فى رثاء زميله وصديقه : «ما أشد ما كان بينك وبينى من خصام فى السياسة أحيانا» وفى الأدب أحيانا أخرى ! وما أحلى ما كان بينك وبينى على ذلك من مودة واخاء ووفاء ! » أما عن انغماس طه حسين فى الحياة السياسية فى وطنه ومشاركته فى احداث (٢٦) عصره فنجد ذلك فى الصفحات الأخيرة من الجزء الثالث من الأيام حين يقول : «غرق صاحبنا فى السياسة الى أذنيه وكان جديرا أن يفرغ للعلم والتعليم والا يفكر الا فى طلابه وكتبه ولكن بعض الظروف تحيط بالشعوب فتجعل الحيدة بالقياس الى بعض أبنائها اثما لا يغتفر ولا تمحى آثاره . وكان صاحبنا يرى الحيدة فى ذلك الوقت جبنا ونفاقا» (٢٧) لم يكن ضمير طه حسين يسمح له أن ينشغل عن أمور بلاده بل أنه يقرر أنه لم يندم على أى موقف اتخذه مهما جر عليه من مشاكل ومهما أصابه من ظلم بل يقول : « لو استؤنف الامر من حيث أبتدأ لاستأنف سيرته التى سارها » (٢٧) لانه لم يكن يعرف نفسه الا حين يشقى فى سبيل ما يرى أنه الحق » (٢٨) .

ان هذا النضال من أجل الحق هو أيضا ما نجده فى كتابات مورياك الصحفية وفى مقالاته الملتهبة التى تعتبر وثيقة عن تاريخ فرنسا منذ نهاية الحرب العالمية الثانية .

---

(٢٦) ذكر فى كتاب مع طه حسين ص ١٦٩
(٢٧) ص ١٧٢
(٢٨) ص ١٧٣

وعندما كانوا يعتبون على مورياك عنف كتاباته الصحفية بل قسوتها أحيـانا كان يرد دائما أنه لا يقاتل أبـدا الا دفاعا عن أحد أو عن قضية ، الا دفـاعا عن الحق لأن الحق فوق كل شيء ويجدر بنا أن ندافع عنه دائما . أما عن خصومه فكـان يقول أنه يعتبر أعداء أصدقائه خصوما لأنه كـان يترفع عن الرد على من يهاجمه شخصيا . وعن أسلوبه فى معاركه الصحفية يقول الناقد بير هنرى سيمون فى كتابه «موريـاك بقلمه» : «أنه لا يضرب بعنف ولكنه يلجأ الى تكنيك الوخز بالابر الصينية الشديدة الدقة ، الى فن اصابة الخصم فى نقطة ضعفه» (٢٩) .

ومثل طه حسين كتب موريـاك فى العديد من الصحف، والمجلات . فقد كتب قبل عام ١٩٣٩ فى «صدى باريس» ، ست ، تـان بريزان ، أما بعد الحرب فتنقـل بين الفيجـارو والاكسبريس ثم الفيجارو من جديـد . وبرغم تعدد هذه المواقع فانـه ــ مثل طه حسين لم يتلون ولم يتملق وظل دائما الصحفى ذا الرأى الحر ويقول : « ليس لى وجوه متعـددة . ان ايمـانى هو مفتـاح انتـاجى الأدبـى ونضـالى وحياتى » (٣٠) ان هذا الايمان العميق برسالته وشعوره بالالتزام جعلاه دائما وفى كل الظروف يقول ما يعتقـد أنه الحق دون التقيد بأى أوامر أو توجيهـات . فالبرغم من اعجابه الشديد بالجنرال دى جول وشخصيته الجبـارة فانه كـان لا يتورع أن ينتـقده مصرا على أن يبقى حرا فى ابداء رأيـه مهما كلفه ذلك . وقد اتخذ لنفسه هذا الشعار الذى يتمشى تماما مع مبادىء طه حسين : «اخدم ولكن لا أستخدم» لذلك رفض موريـاك حتى فى عهد دى جول أن يكون الكاتب الذى يعبر عن الحاكم رافضا أن يكون صوت سيده . وكان يقول : «اننى لا أقبل أى رقابة الا من قرائى . اننى لا أريد أن اتملقهم أو أن أخدم أهواءهم ولكنى أريد أن أنجيهم مما يخنقهم» . وما هدف موريـاك هذا الا هدف طه حسين حين أراد أن ينجى بنى وطنه مما يخنقهم من فقر وجهل ومرض . مدافعـا عن هؤلاء المعذبين فى الأرض ولكن القصر شعر بالروح الثورية التى فى الكتاب فلم يسمح بطبعه ولن ينشر فى القاهرة الا بعد ثورة ١٩٥٢ .

ونرى مما تقدم أن أهداف طه حسين وموريـاك فى كتابـاتهما الصحفية كانت واحدة وأن اسلوبهما كان فيه نفس القسوة ونفس السخرية اللاذعة وأيضا نفس الضمير الحى والنوايا الطيبة والاخلاص فى خدمة الوطن .

وسنجد بينهما نفس التقـارب حين ندرس فنهما الروائى فى دعـاء الكروان وتيريز ديسكيروه .

---

(٢٩) ص ٣٢

(٣٠) نص ذكره بيرفيت فى الذكرة المئوية لميلاد موريـاك ص ٣٣

(٣١) المصدر نفسه ص ٣٦

٣ – دراسة مقارنة بين روايتى دعاء الكروان وتيريز ديسكيروه من حيث حداثة التكنيك الروائى والاسلوب الشعرى .

كتب مورياك تيريز ديسكيروه فى عام ١٩٢٧ وكانت قد ذاعت شهرته كروائى كبير وهى الرواية العاشرة فى مجموعة روايـاته أما دعاء الكروان فقد نشرت فى عام ١٩٣٤ أى بعد عشرين عاما من صدور أول رواية عربية زينب لهيكل وهى أول رواية لطه حسين . وتنتمى الروايتان الى ما يسمى روايات الريف فالأولى تدور أحداثها فى منطقة البوردليه فى الجنوب الغربى من فرنسا والثانية تقع أحداثها فى الصعيد أى أن موريـاك وطه حسين بعد أن تركا الريف وذهبـا الى باريس والى القاهرة يعودان الى جذورهما الى الريف الذى يعتبره مورياك «منبع الانسانية» . ان دعاء الكروان تصور لنا بيئة ريفية بالعادات والتقاليد التى كانت تسيطر عليها فى مطلـع هذا القرن وتكشف لنـا الرواية من سمات المجتمع الريفى القبـلى عن النظرة المخلفة الظـالمة للمرأة فهى مجرد «عورة يجب ان تستر وحرمة يجب ان ترعى وعرض يجب أن يصان» (٣٢) كما نعلم بمناسبة مقتل شيخ الخفراء على الطريق العامة ان القتل فى المدن والقرى والحقول شىء شائع لا يتبعه أى قصاص وهو غالبا ما يكون للأخذ بالثأر لغسل العار والفضيحة وهكذا يمهد المؤلف لقتل هنادى على يدى خالها الذى يظهر فى الرواية وكأنه الشيطان كما تقول عنه آمنة . وتصور لنا الرواية أيضا التفـاوت الطبقى السائد فى المجتمع بين الأسياد الذين يعيشون كالأمراء والطبقة الكـادحة التى تعيش فى الحضيض وهى الطبقة التى تنتمى اليها البطلة مع أمها وأختها وقد عشن حياة بائسة قبل أن يلحقن فى خدمة البيوت ومن العادات والتقاليد الجميلة فى الريف أن بيت العمدة مفتوح لكل غريب يطرق بابه ليـلا أو نهـارا ، هكذا الكرم عند أهـل الريف وهو عند العمـدة من مقتضيات وظيفته . ومن ضمن الشخصيات التى لا تنسى فى هذه الرواية زنوبة المرابية ، خضرة الدلالة ونفيسة العرافة . ان الرواية توحى الينـا بجو الريف فى قلب الصعيد فى نهاية القرن الماضى .

أما مورياك فقد رجع أيضا الى ذكريات طفولته كى يصور لنا البلد الذى نشأ فيه وسط أشجار الصنوبر غريزة التملك عند ملاك غابات الصنوبر وملاك الكروم ويكشف لنا عن حب الارض الذى يجمع بين المـالك الغنى والفـلاح الفقير الذى ارتبط بأرضه وأحبها كقطعة منه وبالنسبة للبطلة تيريز فان منطقة أرجلوز التى تعيش فيها وحيدة تعتبر منطقة نائية هى بالنسبة لها نهاية العالم وهذا ما يذكرنا فى الصفحات الاولى من الجزء الاول من الأيام عند ما كتب طه حسين واصفا لنا

---

(٣٢) الرواية ص ٣٣

السياج أمام داره الذى كان يمتد عن يمينه «الى آخر الدنيا من هذه الناحية» (٣٣) وللروايتين بطلــة محورية نرى الأحداث بعينيها وتعطينا وجهة نظرها التى هى وجهة نظر المؤلف – القاص وسبق أن رأينا كيف أننا نلتقى بالكاتبين من خلال البطلتين آمنة وتيريز .

وعن هذا التطابق الذى كثيرا ما يحدث بين المؤلف وأبطــاله يكتب مورياك : «ان الروائيين الأصلاء لا يحفرون فى الأعماق ، بل على العكس أن الجزء الدفين فى وجدانهم هو الذى يطفو على سطح كيانهم ويتجسد فى شخصياتهم» (٣٤) .

ونلاحظ أن الروايتين ما هما الا مناجاة داخلية للبطلتين فكلاهما تحــاول أن تنظر فى أعماقها محاولة أن تفهم حقيقة مشاعرها ودوافعها الدفينة . فآمنة التى دبرت أن تنتقل عند المهندس كى تنتقم منه لأختها لا تعلم مثــل هرميون ان كانت تحبه أم تبغضه وتنطبق عليها مقولة الناقدة الانجليزية السى بل التى تكتب عن بطلات مورياك : «ان الحب والبغض قريبان جدا من بعضهما فى أعمال مورياك . فان شخصياته مثــل هرميون فى اندروماك لراسين لا يعلمون ان كانوا يحبون أم يبغضون أكثر ، لرغبتهم العارمة فى ايــلام الشخص الذى يحبونه» (٣٥) فالحب اذن عند طه حسين ومورياك وراسين شعور مأساوى تصاحبه الغيرة بعذاباتها وهو مقرون بالنسبة لآمنة بتأنيب الضمير لأنها أحبت الرجل الذى تسبب فى قتل أختها . أما تيريز فتحاول أن تفهم الدوافع التى جعلتها تفكر فى قتل زوجها . لذلك فهى تعود فى ذكرياتها الى الأعوام الاولى من حياتها الزوجية وقبل ذلك الى سنوات طفولتها وصباها لأن مورياك مثل فرويد يؤمن ان لهذه السنوات أثرها على تكوين الفرد وعلى سلوكه فيما بعد . لذلك اذا نظرنا الى بنــاء الروايتين فسوف نرى أن مورياك وطه حسين يلجآن الى «الفلاش باك» . ونود أن نتوقف هنــا عند جوانب الحداثة فى دعاء الكروان خاصة .

ان دعاء الكروان ليس فيها السرد التقليدى للأحداث التى تتوالى حتى تصل الى النهــاية المحتومة . وقد كان تكنيك الفلاش بــاك الذى استخدمه طه حسين فى عام ١٩٣٤ جديدا حتى بالنسبة للرواية الفرنسية بينما لم يكن مألوفا فى الرواية العربية . أن بعض كتاب الرواية الفرنسية فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن العشرين استخدموا هذا الأسلوب سالكين درب مارسيل بروست مؤلف «البحث عن الزمن المفقود» كان بروست يعطى فى رواياته الأهمية الكبرى للماضى الذى ، بفضل الذاكرة ، يبعث من جديد فيعيش فيه البطل وكــأنه حاضره . ويمكننا أن

---

(٣٣) ص ٤
(٣٤) مذكرات داخلية ص ٣٠٧
(٣٥) Mauriac in search of infinité. ص ٢١

نقول عن دعاء الكروان ما قاله النقاد فى فرنسا عن رواية بروست : أنها رواية نتقدم فيها الى الوراء أو بتعبير آخر نتقهقر ... فالدارس لبناء القصة يكتشف أنه من الخمسة وعشرين فصلا التى تتكون منها الرواية الفصل الاول وصفحتان من الفصل الثانى تدور أحداثها فى الحاضر مع ملاحظة أن الصفحة الاولى فى الرواية تحكى فى الرواية أول لقاء بين آمنة والباشمهندس أى أنها تتكلم عن ماض قريب نسبيا (وهذه الصفحة سيكررها المؤلف كما هى فى صفحة ١٤٠ فى مكانها الطبيعى من مجرى الأحداث) وترجع بنا الرواية الى طفولة آمنة أى الى أكثر من عشرين عاما الى الوراء ، ثم نتقدم فى الماضى مع شريط الذكريات لنعلم قصة الفتـاة مع الشاب الذى تسبب فى قتل أختها .

وفى تيريز ديسكيروه أيضا يطغى الماضى على الحاضر فسبعة فصول من الثالثة عشر فصلا تستعيد فيها البطلة ذكرياتها ونجد ان الروائى يجدل الماضى بالحاضر والمستقبل ومن عناصر الحداثة فى الروايتين هذا المنولوج الداخلى للبطلتين الذى يكتب عنه الناقد الفرنسى المعاصر البيريسى قائلا : «خلال القرن العشرين ظهرت الحاجة الى اعطـاء الكلمة للشخصية مبـاشرة حيث نستمع الى صوتها الداخلى ونتعرف على ما يموج بداخلها دون أى تدخـل أو شرح أو تحليـل من الروائى . يصمت الروائى وتتكلم الشخصية» ولكن هل يصمت الروائى حقا ؟ ! أليس هو الذى يتكلم من خلالها حين يستعين بالاسلوب الغير مباشر الحر فيستخدم ضمير الغائب واصفا أدق مشاعر البطلة وكأنه كـامن فى وجدانها ؟ واذا كان موريـاك يظهر اعجابه ببطلته وتعـاطفه معها فى مقدمة قصيرة للرواية فـان طه حسين لا يخفى هذا فى الروايـة نفسها حين يكتب : «وانى لأراهـا فى طريقهـا نحو الشرق فيمتلىء قلبى رحمة لها واعجابـا بها وخوفا عليها» (٣٦) كما أنه يخـاطب آمنة قائلا : « لك الله أيتها الفتـاة الناشئة ! الى أين تذهبين ؟ ألـم تفكرى فى الكوارث والخطوب التى تضمرها الحياة للضعفاء والبائسين ؟ » (٣٧) .

أما التطابق بين القاص وبين بطلته فنشعر به على المستوى اللغوى من خلال استخدامات الضمائر . فالفصل الثانى عشر يبدأ بالقاص يقول «وانى لأراها فى طريقها نحو الشرق» .. مستخدما ضمير المتكلم بينما البطلة يعود عليها ضمير الغائب للمفعول به «هـا» ويستطرد القـاص واصفا رحلة البطلة قائـلا : فهى تمضى وتمضى لا تقف ولا تلتفت» (٣٨) أى يشير اليها بضمير الغائب كفاعل ثم فى نفس الصفحة نسمع البطلـة تقول : «نعم انى لأرانى فى هذا الطريق وحيـدة

(٣٦) الرواية ص ٧٦
(٣٧) ص ٧٧
(٣٨) ص ٧٩

شريدة الخ ... «فضمير المتكلم هنا عاد يشير الى البطلة التى استأنفت المناجاة الداخلية ى «نى» ضمير المفعول به يشير اليها أيضا وكأن صوتى القاص والبطلة اندمجا فى صوت واحد وتطابقت رؤيتهما . وحتى عندما تتحدث آمنة الى الكروان الذى لا يسمعه غيرها فهى أيضا انما تتحدث الى نفسها حيث ان صوت الكروان ما هو الا صوت ضميرها الذى يذكرها بواجبها اذا حاولت أن تتناساه .

ومن سمات الرواية الحديثة كذلك النهـاية المفتوحة فى الروايتين فطه حسين يترك بطليه لقدرهما وموريـاك يترك تيريز على أحد أرصفـة باريس تمشى على غير هدى ...

أما النقطة الأخيرة فى هذه الدراسة المقارنة والتى سوف نطرقها بايجاز شديد فهى خاصة بالتقارب بين قاموس الكـاتبين ونثرهما الشعرى . كتب طه حسين وموريـاك فى لغتين مختلفتين ولكنهما يبثـان نفس الرسالة الانسانية لقرائهما . ونعنى هنا بقاموس الكاتب مجموعة الكلمات المختارة المفضلة لديه والتى تتردد فى كتاباته لانه يجد فيها نفسه أكثر من غيرها ، فهى تنبت فى أرض وجدانه وتروى من نبع ثقافته ولاننا رأينا التآلف الوجدانى بين طه حسين ومورياك ولأنهما نهلا من منابع ثقافية واحدة فليس بغريب ان نكتشف هذا التشابه فى مفرداتهما .

ومن مميزات أسلوبهما الاكثار من استخدام الطباق فالظلمة يصاحبها دائما النـور الذى تصبو اليه شخصيـات طه حسين ومورياك . ففى عـالم طه حسين الظلمـة ترمز الى الفقر والجهـل والمرض والنور هو نـور العلم والايمان ، نور الحقيقة والعدل ويضاف الى هذا عند مورياك ككـاتب كاثوليكى ان النور النعمة والظلام يرمز الى الخطيئة والشر .

وعند الكـاتبين مما نجد الكلمة مصحوبة بعكسها : الحيـاة والموت ، الليل والنهار السماء والأرض ... ومن ضمن الكلمـات الاساسية عندهما التى يمكن اعتبارها «الكلمة – المفتاح» : الحرية . «فحين تسعى آمنة نحو الشرق (أى نحو النور) فهى لا تدفعها الا رغبتها فى هذا الشراب الخطر الذى نسميه حب الحرية والذىيكلفنا أحيانا من أمرنا شططا»(٣٩) أما تيريز فمن أجل أن تستعيد حريتها الشخصية لم تتورع عن أن تحـاول التخلص من زوجهـا الذى يشبهه الروائى بالسجان . فقد أحست أنها تختنق وعليها أن تسرع بالخروج من النفق المظلم الذى هى فيه الى نسيم الحرية وهكذا ، ولتعاطفه مع بطلته يعطينا الكاتب الاحساس ان محاولتها قتل زوجها ليست الا حالة مشروعة للدفاع عن النفس !

---

(٣٩) ص ٧٩ – ٨٠

ونود أن نختم هذه الدراسة بفقرة من دعاء الكروان تجمع خصائص أسلوب طـه حسين المعروفة كاعتمـاده على الترادف والتكرار وتفصيله المفعول المطـلق والحال كى تعطينا نموذجا لنثره الشعرى .

وقد اهتدينا الى هذه الفقرة التى تصور لنا مصير هنادى المؤلم : «هذه الفتاة البريئة لم تعرف بؤس النفس قبل الان وهى تستقبل الشقـاء الان مظلما قاتمـا ثقيلا ملحا ، لم تدعه ولـم تسع اليه ، وانما أكرهت عليه اكراهـا وأغريت بـه اغراء ، ثم دفعت اليه دفعا ، وهى الان غريق مشرفة على الموت تريد أن تقـاوم وتجاهد الموج ما وسعها الجهاد ولا تجد ما تعتمد عليه أو تتعلق به» (٤٠) .

ان لكل كلمة هنـا وظيفتها . فالصفة «بريئـة» والاسم «غريق» بصحبة هذه الافعال المنفية لا تترك أى أمل لهنـادى فى النجاة ، أما الافعال المبنيـة للمجهول «اكرهت» و «اغريت» و «دفعت» فهى تصور هنادى كضحية لقدر قاس وظالم ، أما الترادف والتكرار مـع استخدام الحـال والمفعول المطلق فهو من ناحيـة يعمق انطباعنا عن بؤس الفتـاة ومن ناحيـة أخرى يضفى على الجملة هذا الايقـاع الموسيقى الذى ينفرد به أسلوب طه حسين . ومن تيريز ديسكيروه انتقينـا هذا النموذج لنثر موريـاك الشعرى : «كانت تيريز تجلس فى الظـلام . ما زالت بعض الجمرات تضطرم وسط الرمـاد . تيريز لا تتحرك . ومن أعماق ذاكرتهـا كانت تطفو ، بعد فوات الاوان ، بعض مقاطع من هذا الاعتراف الذى كانت قد أعدته خلال رحلتها . فى الحقيقة ، ان هذه القصة المبنية بعنـاية فائقة ، لا علاقة لهـا بالواقع .. لقد امتثلت لقـانون لا يرحم . لم تدمر هذه الاسرة ، سوف تدمر هى اذن ، انهم محقون لو نظروا اليها كانسان متوحش ولكنها هى أيضا تنظر اليهم كاناس متوحشين» (٤١) .

ونلاحظ فى هذه الفقرة الايقـاع الآخاذ الذى ينـتج عن الترادف والتـكرار والتعارض . نكتفى بهذا القدر من الامثلة مع التنويه ان هذه الدراسة الاسلوبية المقارنة بين طه حسين وموريـاك جديرة بأن يقوم بها ، بتعمق ، المتخصصون .

* * *

ان التـآلف الوجدانى والفكرى بين طه حسين وموريـاك الذى كشفته لنا هذه الدراسة نخلص منه الى أن طـه حسين المصرى ، العربى وموريـاك الفرنسى ، الاوربى يمثلان معا وحدة الفكر الانسانى ، يمثلان خير تمثيل الثقـافة بمعناها الشامل ، الرحب . فاذا كان للشرق عاداته وتقاليده ومعتقداته وكذلك للغرب فقد

---

(٤٠) ص ٢٩٠

(٤١) الرواية ص ١٣٥

آن الاوان ، ان كنا نريد التحدث عن مستقبل الثقافة ، أن ننبذ كل ما يفرقنا وان نتجاوز اختلافاتنا الجنسية واللغوية كى نتوقف عند ما يجمعنا : التراث الثقافى الانسانى ، فالأنا والآخر لهما وجه واحد ، وجه الانسان .

فالمنابع كثيرة والروافد متعددة ولكنها تصب فى نهاية الأمر فى الميـاه الهادرة الساكنة ، مياه الثقافة الانسانية ، تتداخل الثقافات المختلفة العربية والفرنسية والاغريقية والافريقية مثل الخيوط المتعددة النوع واللون والسمك فى نسيج رائع الجمال . وكل ما تشابكت هذه الخيوط كل ما ازداد النسيج متانة وأصالة .

لقد نهل طه حسين من كل المنابع ، أخذ من ثقافة الآخر دون أى شعور بالنقص وتمثل كل ما أخذ ثم اختــار بين كل ما اكتسب من معرفة وكــل ما اكتشف من جديد ، اختار اللبنات التى بنى بها صرح ثقـافته الخاصة . هذا الصرح ركائزه التراث العربى وتشع فيه شمس ساطعة بزغت أشعتها من كل حضارات العالم . وفى هذا الصرح الشامخ دعانا طه حسين أن ندخل معه وأن ننعم معه بالنور الذى يغمر كل جوانبه من أدب وتاريخ وتعليم واصلاح اجماعى الخ ... لقد أكرمنا الله حقا بأن عشنا فى عصر طه حسين !

والآن ما ذا بعده ؟ ما هو مستقبل الثقافة التى هدانا اليها طه حسين وتركها أمانة فى عنقنا ؟ ان طه حسين ما زال حياً وما زال عطاؤه مستمرا . فهو حى فى كتابــاته لان الكلمة خالدة تقهر الزمن وتهزم الموت ، حى فى تلاميذه وفى الادباء الذين تأثروا به وفى كل من يسير على دربه . فعلينــا أن نكمل المسيرة حــاملين مشاعل التنوير . ان الافكار والتطلعات التى تركها لنا طه حسين فى كتابه مستقبل الثقافة فى مصر ما زالت ملهمة وكثير من أحلامه لم يتحقق بعد .

وأود أن أركز هنا على ثلاث نقط كان يعنى بها طه حسين فى المقام الأول .

١ - الاهتمام باللغة العربية وبتطوير مناهج تدريسها

كم تدهورت لغتنا الجميلة على أيدى أبنــائها ! وهل يمكن أن ننسى تمسك طه حسين باللغة الفصحى ودفاعه عنها قائلا أنها الوسيلة الوحيدة التى تضمن أن يتفاهم العرب من الخليج الى المحيط ؟ وهل ننسى كيف تصدى فى المجمع ضد الذين اثاروا استخدام الحروف اللاتينية ؟ أظن انه آن الأوان أن يعاد النظر فى مناهج تدريس اللغــة العربية وقد كان طه حسين ينــادى بتيسير تعليم النحو وتبسيط قواعده وحث الطلبة على القراءة والكتــابة بالفصحى وعلى سماعها كى يشعروا بالموسيقى الكـامنة فيها . ان النهوض بمستوى اللغة العربية ليس فقط رسالة وزارة التربية والتعليم ولكن يجب ان تشاركها وزارة الاعلام بوسائلها المختلفة من صحافة مكتوبة ومسموعة ومرئية .

أما مسئولية وزارة الثقافة فكبيرة فى هذا المجال فعليها أن تحافظ على الصرح الحضارى العظيم الذى تركه لنا طه حسين بتشجيعها للعمل الأدبى الخلاق .

٢ – الاهتمام بنشر اللغات الأجنبية

فهى سبيلنا للانفتاح على ثقافة الآخر واذا كانت لغتنا القومية قد تدهورت فلنا أن نتخيل مستوى اللغات الاجنبية فى مصر وفى العــالم العربى عامة ... أن قدرة طه حسين على التحدى اعانته فى أن يقهر صعوبات اللغة الفرنسية ولكن شبابنا يفتقر الى العزيمة والى الحماس فعلينا مع تبسيط وتطوير مناهج تدريس اللغات الاجنبية ابراز أهمية تعلمها لاتاحة التبادل الثقــافى بيننا وبين ثقــافات العالم . ان اجادة اللغات الاجنبية يمكننا من اثراء ثقافتنا العربية من ناحية ومن كشف كنوز تراثنا وأدبنا العربى المعاصر لقراء اللغات الاخرى عن طريق الترجمة .

٣ – الاهتمــام بالترجمــة

كان رفاعة الطهطاوى ، بعد عودته من فرنسا أول من نادى بأهمية الترجمة وأنشأ مدرسة الالسن عام ١٨٣٥ لتكوين المترجمين فى جميع فروع المعرفة . وقد لعبت هذه المدرسة دورا رائدا فى مجال النهضة الثقافية فى مصر فى نهــاية القرن الماضى ومطلع هذا القرن . وقد حذا طه حسين حذو رفاعة الطهطاوى فى تشجيع الترجمة وقام بنفسه بترجمة روائع الآداب العالمية . فقد كان يؤمن انها السبيل الوحيد لكى تشارك الامم ، على اختلاف لغــاتها ، فى الثقــافة الانسانية كما انها تتيح لنا أيضا أن نواكب التقدم والتطور التكنولوجى الذى يسود العالم والذى يكشف لنا كل يوم عن جديد .

وأود أن أشير هنا الى أن هذا الانفتاح على الثقافات الاخرى والمناداة بأهمية اللغات الاجنبية لا يتعارض على الاطلاق مع الاعجاب بالتراث والتمسك به والعودة الى الجذور لذلك لنــا أن نعجب ، ونحن على أعتــاب القرن الحادى والعشرين ، عند ما نسمع – ومن بعض المثقفين – صيحات تتعالى كى تصد عنا ما يسمونه «الغزو الثقافى» بل تطالب بعدم نشر اللغات الاجنبية باعتبارها أسلحة للاستعمار الجديد ! لقد تعلم طه حسين وهيكل والحكيم الفرنسية والعقاد والمازنى الانجليزية فى عهد الاستعمار وفى سنوات نضال مصر من أجل الاستقلال ولم يقولوا أنها لغات الاستعمار مع أنهــا كانت فعلا كذلك ! فهــل نهدم الان الجسور التى أقــامها طه حسين بين الفكر العربى والفكر العالمى خوفا من الغزو الثقافى ؟ واذا كنا نرى أن الحوار بين الشرق والغرب حوار غير متكافىء ينبغى أن نعمقه وأن ننميه بأن نثبت وجودنا بندية ودون أى شعور بالنقص .

أظن اننا لن نرضى أن نحيد عن طريق النور الذى عده لنــا طه حسين فعليه تمشى من بعده ، جموع شعوبنا العربية وأيديها فى أيدى اخوتها فى الانسانية ؟

أ. د. آمال فريد